思想与時代

第三十期　民國卅三年一月一日

目次

個性伸展與文藝高潮　錢穆
漢帝國的中興與衰亡　張蔭麟遺著
宋鈃思想述評　胡哲敷
汪容甫誕生二百年紀念　繆鉞
劉知幾思想述評　黎子耀
石里克的人生觀　洪謙
經驗知識之基礎（書評）　謝幼偉

個性伸展與文藝高潮

錢穆

中國史上，經過魏晉南北朝一段中衰時期，接着又是隋唐復興之盛運，前後三個世紀（西元五八九——九〇六）在這時期裏經濟文物較之秦漢時代似乎尚有過之無不及。論其疆土，唐代極盛時，北逾大漠，南統安南，東北境視漢稍狹，而西境較漢猶廣。那時的四裔君長，奉尊唐太宗爲皇帝天可汗，諸蕃渠帥死亡者必由唐下詔冊立其後嗣，這儼然是當時的一個世界聯邦而由唐爲之宗主。唐人因於西邊設六都護府以護理歸化諸異族。安東都護府在朝鮮，安西及北庭都護府在新疆，安南都護府在安南，安北都護府在科布多，雲中都護府在蒙古，可見唐代立國規模之宏闊。

論其政治，依然還是秦漢傳統規模，王室與政府分立，君權與相權互濟。那時的相權，劃分爲三機關執掌，中書省，司發命之權，門下省，司審覈之權，尚書省，司執行之權。但中書門下兩省依慣例常合署辦公，共同掌握發布命令之權，尚書省則綜績全國行政事宜。下分吏、戶、禮、兵、刑、工、六部，每部各轄四司，共爲二十四司，成爲全國行政之總樞紐。此後宋、元、明、清四代的尚書省，完全承襲唐人。這一個組織詳備的行政系統，實爲漢代所未有。有名的唐六典，成書於唐玄宗開元二十三年（西元七三五）周禮全書共分三百六十官，把全國政治社會經濟教育文化武事一切在一個理想的制度下支配職掌，這是中國戰國時代的一部烏託邦。他把極高玄的理想在極繁密的制度中表達。這可說是中國民族對於控制人事能力創造政治理想具有一種極優越的天才之具體表見。此下如西漢末年之王莽，北周時代之蘇綽，皆多少依據周禮來做變法之張本。隋唐政治制度本沿北周而來，故唐制中本來有不少依照着周禮書中的規模的。即如尚書省六部，便沿周禮六官（天地春夏秋冬）而來。但周禮到底是一部理想的書，只是先秦時代一個不知名的學者胸中的一個理想國的描寫，唐六典則大體根據當時事實，雖亦有幾許理想的成分摻雜，我們不妨認此書爲當時一部政府組織法典，或可說是一部成文的大憲章。唐代政治大體上依照此書之規定而推行，此後宋、元、明、清四代，亦都遵奉此書爲行政圭臬。理想的周禮實現爲具體的唐六典，這又是中國文化史上一絕大的成績。其次如唐律，匯合先秦兩漢以來歷代法律菁華，爲中國法系成熟之結晶品。其法律全部之用意，重人品，重等級，重責任，論時際，論關係，去貪污，定主從，定等次，重賠償，重自首，避擾纍，從整個法律精神中間透露出中國傳統文化之甚深意義，不僅爲後來宋、元、明、清四代法律之藍本，而且頗適行使於國外，東起日

本，西達葱嶺，北方契丹蒙古諸族，南方安南諸邦，全都是唐律廣被行使之地。現在再論到唐代一般國民負担，如賦稅與兵役等，似乎亦較漢代為輕減。漢人三十稅一，稅額已極輕，但唐代更輕，實際只合四十稅一之數。唐代的租庸調制，沿接北周均田制度而來，全國農民均各計口授田，因有授田始有租，壯丁的力役為庸，地方土產之貢獻為調。庸調與田租配合徵收。依理論，全國沒有一個無分田的農民，因此也不應該有一個農民負担不起他應向國家繳納的租庸調。漢代只做到輕徭薄賦，唐代則進一步已做到為民制產。先使每一國民有他普通水準以上的生活憑藉，再繼之以輕徭薄賦，國民經濟自然更易繁榮。漢人的眼光，常注意於裁抑兼并，如董仲舒主張限民名田，（即限止每一國民最高額的土地私有量）直到王莽主張把田畝收歸國有皆是。唐代則進一層注意到田畝之平均分配，使下級農民皆有最低額之田畝分配，則上層之豪強兼并自可不禁自絕。對於商業方面，漢唐政策亦相隨而不同。漢代對商人開始即采一種裁抑政策，唐代則頗采放任主義，故在漢武帝時，鹽鐵由官專營，不許商賣，而唐初則不僅准許商營，而且還全不收稅。我們可以說漢代的經濟政策，（尤其是漢武帝時代）常偏在壓抑高層經濟，而對低層的則忽略了。唐代的經濟政策，（尤其是唐初如太宗時代）則注意在培植低層經濟，而對高層的則較為寬大與自由。因此唐代社會富力亦較漢代增高。再論到兵役，漢代是寓兵於農的，全國壯丁皆需服兵役，這是通國皆兵的兵農合一制。唐代則寓農於兵，只是一種選農訓兵制，在國內挑定幾百個軍事區域，把那些區域以內的某些農村特別武裝起來，使臨時負戰鬥，平時負保衛的責任。這叫做府兵制。全國大概有五六百府，（最多時達八百餘府）全數只有四十萬軍隊。這些府兵一樣由國家授給田畝自己耕種，因此在國家可省養兵之費，只在農事外，由國家特設將領（折衝都尉）施以長時期的軍事訓練。此制較漢制有幾個優點。一則漢代一個國民受軍訓與軍役的時期，不出兩年，唐代府兵則常年在軍訓中，因此其訓練易於更精熟。二則漢代凡屬窮苦大衆皆需服兵役，唐代府兵，則挑身家殷實者充之（當時分國民經濟為九等，府兵家產需在六等以上，即中上之家。）下等人戶不得充府兵，因此軍隊素質易於提高。三則漢代全國軍力普遍平等，唐代則於需要處設軍區，更需要處得多設，不需要處得不設，較為活動。四則漢代全民皆兵，（那時丞相的兒子，亦都在[illegible]下時期，荷戈戍邊）唐制則大多數國民皆可避免兵役。依照中國人傳統和平觀念與其文化理論，要強迫全國人民都學習殺人打仗，究竟不是理想的好境界。現在雖不能完全達到人類全體和平，但大多數的民衆則已可以畢生不見兵革了。

但在唐代更重要的一個進步，則為當時新創設的一種科舉制度。中國政治在秦漢以下，早已脫離了貴族政治與軍人政治的階段，全國官吏，由全國各地分區推選，這早已是一種平民政治了。不過漢

代的選舉雖亦是鄉舉里選，其權實操之於地方長官（郡太守）之僅由地方長官采納鄉里輿論而最後的決定權還是在地方長官手裏，因此雖則全國政治人員均來自民間，而漸漸不免為來自民間之一種較狹小的圈子裏，這樣便逐步在民間造成了一種特殊階級，此即東漢末年以下之所謂門第，我們現在稱之謂變相的新貴族特製。三國魏晉兵亂相尋，地方政治解體，選舉無法推行，乃有臨時創設的所謂九品中正制。這一制度，由各地方在中央政府服務的大官吏中，推選一人為中正，使其代表各本地方人之一般意見，把其鄉土人才分列為九等，（上上、上中、上下、中上、中中、中下、下上、下中、下下）造為簿冊，上之政府。政府則根據此項簿冊，以為用人之標準。此一制度，用意仍與漢代之鄉舉里選制相差不遠。只是漢代之察舉，由地方長官執行，而魏晉以下之中正，則為中央官吏之兼差，彼等因在中央服務，自然更不易知道地方輿論之真實情況，而那時的門第勢力愈來愈盛，因此中正的九等表終不免於即以門第高下為標準。如此則九品中正漸漸成為門第勢力之護符。直到隋唐，再將此制改進成為一種公開競選的考試制度。地方人士有志在政治上活動的，皆可向地方官吏親自報名應試。地方官即將此等應試人申送中央政府，由中央特派官吏加以一種特定的試驗，凡中第合選的人，即無異取得了一種做官從政的許可狀，將來可在政治界出身。其不中選的則失却政府任用的資格。創此一策，實由選舉權者由公開的考試標準而決定，無

論地方官與中央官，都不能再以私意上下其間。漢代的察舉標準，大體不外兩項，第一是鄉里的輿論，大體以偏於日常道德方面者為主，其次是在地方政府的服務成績，因漢制應選者必先為吏，故此項亦居重要。如此則漢代所得，自然偏於才德篤實之人才。魏晉以下的中正制度，一方面因與鄉里遠隔，不易采取真真的與情，又因九品簿冊不限於服務為吏的人，因此也不注重其實際才能，如此則真實的才與德方面兩俱忽略了，只依照當時門第貴族盛行的老莊清談（即一種帶有哲學意味的幽默的談話）用作高下的準標。唐代科舉由中央公開考試，亦不注重鄉里與情，但照考試格有身家清白一條，便把道德上消極的限制規定了。只要其人實有不道德的消極缺點，便可剝奪他的應考權。唐代考試亦不限於做吏的人，則注重實際服務成績一端亦失去了，但唐代進士中第，依然要照實際的吏才成績逐次升遷，因此這一條亦可兼顧到。唐代的考試制度，所重的似乎只在一種才智的測驗，只要其人道德上無嚴重的大毛病，而其聰明才智過人者，便讓他到實際政治上去服務，再依他的成績為升進，這是唐代科舉制度之用意所在。因此唐代科舉所重的在一種文字的考驗。唐先亦曾注重在考驗其對於實際政治問題之理論方面的，亦有考驗其對於古代經籍之親解方面的，但這兩種考驗皆易陳腐濫套，皆易鈔襲雷同，因此到後的考試遂專偏重於詩賦一項。一則詩賦的題目可以層出無窮，杏花、柳絮、酒樓、旅店，凡天地間形形色色事事物物，

皆可命題。二則詩賦，以詠物短篇又規定爲種種韻律上的限制，而應試者可以不卽不離的將其胸襟抱負，理解趣味，運用古詩成語及古史成典，婉轉曲折在毫不相干的題目下表達出來。無論國家大政事，人生大理論，一樣的在風花雪月的吐屬中透露宣洩。因此有才必兼有情，有學必兼有品，否則才儘高學儘博而情不深品不潔的，依然不能成爲詩賦之上乘。唐代以詩賦取士正合符於中國傳統文化一向著重的幾點，并非漫然的。

唐代科舉制度，同樣爲宋、元、明、清四代所傳襲，沿續達千年之久。這是建築中國近代政治的一塊中心大柱石，中國近代政治，全在這制度上安頓，同時亦是近代中國文化機體上一條大動脈。在此制度下，不斷刺激中國全國各地面使之朝向同一文化目標而進趨。中國全國各地面之優秀人才，繼續由此制度選拔到中央政治上永遠新陳代謝，永遠維持一個文化性的平民精神，永遠向心凝結，維持着一個大一統的局面。魏晉以下的門第新貴族，因科舉制度之出現而漸漸地和平消失於無形。自宋以下，中國社會永遠平等，再沒有別一種新貴族之形成。最受全國各級社會尊視的，便是那輩應科舉的讀書人。那輩讀書人大體上全都拔起於農村，因爲農村環境是最適於養育這一輩理想的才情兼茂品學并秀的人才的。一到工商喧鬧的都市社會，便不是孵育那一種人才的好所在了。那些人由農村轉到政府，再由政府退歸農村。歷代的著名人物，在政治上成就了他們驚天動地的一番事業之後，往往平平澹澹，退歸鄉村，去選擇一個山明水秀，良田美樹的境地卜宅終老，這在一方面自然亦是受他早年那種文藝薰陶的影響，卽在城市住下的，也無形中把城市鄉村化了，把城市山林化了。退休的士大夫，必有一些小小的園林建築，帶着極濃重極生動的鄉村與山林的自然天趣。他們的弟姪兒孫，一個個要在這公開競選制度下，來自己尋覓出路，自己掙扎地位，他們絲毫沾不到父兄輩上已獲的光輝，直要等到他們屢代書香，漸漸把一個最適合於孕育文藝天才的自然環境隔絕了，富貴塵俗把他們的家庭逐漸腐化，而另幾個優秀天才的家庭又開始從淸新幽靜的鄉村裏平地崛起來彌補了那幾個破落舊家庭的罅隙。中國是一個傳統農業文化的國家，憑藉這一個文藝競選的考試制度，把傳統文化種子始終保留在全國各地的農村，使根柢盤固日深，枝葉發布，由此使全國各地農村文化水準，永遠維持而又逐步向上，幾乎使無一農村無讀書聲，無一地方無歷史上的名人古蹟。農村永遠爲中國文化之釀酵地。不得不說多少是這一個制度之功效。再從此滲透到中國人傳統的家族宗教（孝）與鄉土倫理（忠）以及自然哲學（天人合一）與和平信仰（善）的種種方面去。我們只需認識到中國文化之整個意義，便不難見這一制度在近千年來中國史上所應有之地位。我們不妨可以說在近代英美發育成長的一種公民競選制度，是一種偏重於經濟性的平民精神之表見，而中國隋唐以來的科舉制度，則爲一種

偏重於文化性的平民精神之表見。偏經濟性的比較適宜於工商業競爭的社會，而偏文化性的則比較適宜於農業和平的社會。

現在讓我們把唐代的社會再回頭作一概括的瞭視。唐代的武力是震爍一時的，再不患外寇之侵陵了。唐代的政治也已上軌道，帶有傳統文化性的平民精神正在逐步上昇。唐代的社會經濟也可說一時沒有問題了。一般的平民各各有他們水準以上的生活。唐代社會早已到了一個內在既安富外觀又尊榮的地位了。試問那時的人生，再需要往那裏去呢？在這問題的解答下，正可指出中國文化前進之終極趨嚮，讓我此下再慢慢道來。

中國文化是傳統愛好和平的文化，這已在上文屢屢述過，因此中國人始終不肯向富強路上作漫無目的而又無所底止的追求。若論武力擴張，依照唐代國力，正可儘量向外伸展，但即在唐太宗時代，一般觀念已對向外作戰表示懷疑與厭倦。中國人對國際只願有一種和平防禦性的武裝。唐代雖武功赫奕，聲威遠播，但中國人的和平頭腦始終清醒，在唐人的詩裏歌詠着戰爭之殘暴與不人道的，眞是到處皆是，舉不勝舉。中國人既不願在武力上盡量擴張，向外征服，同時又不願在財富上盡量積聚，無限爭奪。在唐代的社會情況下，無論國外貿易，乃至國內貿易，均有掌握人間絕大財富之機會與可能。但中國人對財產積聚又始終抱一種不甚重視的態度，因此在當時一般的生活水準雖普遍提高，但特殊的資產階級，過度的財富巨頭，則永不產生。根據唐人小說，只見說到許多大食商人，波斯商人，在中國境內經營財利，積資鉅萬，但中國人似乎並不十分歆羨，詩歌文藝絕不歌頌財富，這是不需再說的。這不僅由於中國政治常采一種社會主義的經濟政策，不讓私人財力過分抬頭，亦由中國人一般心理，都不肯在這一方面奮鬥。否則倘使中國人大多數心理，傾向對富強子上去，則在政府的幾條法令，亦到底防不住資本勢力之終於泛濫而橫決。因此唐代社會雖極一時之富強，但唐代人民之內心趨嚮，則殊不在富強上。只因憑藉了唐代當時這一點的富強基礎，而中國文化之終極趨嚮，在唐代社會裏，不免要花蕊綻放，漫爛突前的自由表白了。

我所說的中國傳統和平文化，決不是一種漫無目的，又漫無底止的富強追求，即所謂權力意志與向外征服，又不是一種醉生夢死偷安姑息的雞豕生活，中國人理想中的和平文化，實是一種富有哲理的人生之享受，深言之，應說他是富有哲理的人生之體味。那一種深含哲理的人生之享受與體味，在實際人生上的表達，最先是在政治社會一切制度方面，更進則在文學藝術一切創作方面。中國文化在秦漢時代已完成其第一基礎，即政治社會方面一切人事制度之基礎。在隋唐時代則更進而完成其第二基礎，即文學藝術方面一切人文創造的基礎。這在孔子書裏特別提出的仁與禮之兩字，即包括了此一切。仁是人類內在共通之一股眞情與善意，禮是人類相互間

恰好的一種節限與文飾。政治社會上一切制度，便要把握此人類內在共通之真情，而建立於種種相互間恰好之節限與文飾上。文學與藝術，亦在把握此人類內在共同真情，而以恰好之節文表達之。全部人生，都應在把握此內在共同真情而以恰好之節文表達之的上面努力。中國人理想的和平文化，簡言之，大率如是。政治社會種種制度只不過為和平人生做成一共同的大間架，文學藝術種種創造，才是和平人生個別而深一層的流露。政治社會一切制度，譬如一大家宅或大園林，文學藝術是此房屋中之家具陳設，園林裏的花木布置。中國人的家屋與園林，已在秦漢時代蓋造齊全，隋唐時代再在此家屋裏講究陳設，再在此園林裏布置花草，至於全部設計，則在先秦時代早已擬成一個草案了。

現在先說文學。中國古代文學，必溯源於詩經三百首。但那時還在封建貴族時代，雖則三百首詩經裏有不少平民社會的作品，但到底詩經三百首是由政府收集而流行在貴族社會的，不好算他是純粹的平民文學。戰國時代的楚辭，亦似由平民社會開始，但到底還發育成長在貴族階級的手裏。漢代的辭賦，沿襲楚騷而來，大體上還流行在宮廷王侯間，成為一種寓有供奉上層貴族消遣性的文學。那時的樂府歌辭，亦還和古代詩經一般，由民間采上政府，同樣不脫上層階級之操持。但那時五言詩逐漸發展，純粹平民性的文學逐漸抬頭。一到魏晉南朝，五言歌詩更盛行了，那時是古代的貴族文學逐漸消失，後代的平民文學逐漸成長的轉變時代，但魏晉南朝的詩人，多半是出於門第新貴族之手，還不能算純粹的平民文學。中國文學史上，純粹平民文學之大興，自然要從唐代開始，那是與政治社會平應文化大流的趨勢合符的。唐代詩人之多，詩學之盛，真可說超前絕後。清代編集的全唐詩九百卷，成詩四萬八千九百餘首，作者二千二百餘人，我們想見其一斑。唐詩之最要精神，在其完全以平民風格而出現，以平民的作家而歌唱著平民日常生活下之種種情調與種種境界，縱多涉及政府與宮廷的，亦全以平民意態出之。那五萬首的唐詩，便是三百年唐代平民社會之全部生活之寫照。只到唐代，文學始普遍及全社會，全人生，再不為上層貴族階級所獨有了。

中國文學，除卻詩歌以外，便要輪到散文。先秦諸子，如論語、孟子、老子、莊子等後世所稱謂諸子的，莫非中國極精美的散文作品，但這是一種哲理的論著。其次如史書，在中國發達最早最完備，如古代之尚書，先秦以前的左傳，與西漢時代的史記等，亦為中國散文家不祧之典則，但這些到底是史傳，不稱純文學作品。其他如戰國時代策士之游說辭，以及兩漢時代政治上有名的奏疏等，雖亦多精美的結構，但依然是屬於政治上的應用文件，亦非純文學作品。若要說到平民作家之散文，用來歌詠日常生活的那一種純文學性的散文，我們不妨稱之為詩意的散文，或可竟稱之為散文詩的，那已開始發展在魏晉之際了。這亦和詩歌一樣，要到唐代始為極盛。清人編集全唐文一

千卷凡文一萬八千四百八十八篇作者三千四十二人中間雖亦夾有不少不是純文學的作品，但我們說平民社會人生日常的散體文，要到唐代始爲發展成熟這亦是無可懷疑的。

古代的文學是應用於貴族社會的多些，而宗教方面者次之。古代的藝術則應用於宗教方面者多些，而貴族社會次之。但一到唐代，全都變了，文學藝術全都以應用於平民社會的日常人生爲主題了。這自然是中國文化史上一個顯著的大進步。現在再說到藝術，中國藝術中最獨特而重要的厥爲書法。書法成爲一種藝術，亦在魏晉時代。一到南北朝時代，黃河流域與長江流域南北雙方的書法，顯有不同。南方擅長帖書，是用毛筆書寫在紙和絹上的，這算是一種比較新興的風氣。北方則擅長碑書，是把字刻在石上的，是一種較老的傳統。大抵南方的帖書，更普通的是當時人相互往來的書信，這已是平民社會日常人生的風味了。北方碑書，則多用於名山勝地，佛道大寺院所在，或名臣貴族死後誌銘之用，或埋在墓中，或立在墓道上。這還是以貴族社會與宗教意味的分數爲多，一到唐代，南帖北碑，漸漸合流，但南方的風格，平民社會日常人生的氣味，到底佔了優勢。從唐以後，字學書品遂爲中國平民藝術一大宗。而帖書佔了上風，碑法幾乎失傳，南派盛行，北派衰落，這雖指書法一項而論，但大可代表中國一切藝術演進之趨勢。

中國藝術，書法以外便推畫。中國繪畫發達甚早，但據古書紀載，秦漢時代的繪畫大體還以壁畫與刻石爲主，那些都應用在宮殿廟宇墳墓，依然是在貴族和宗教的兩個圈子內。繪事大興，亦要到魏晉以後，那時用紙和絹作畫之風開始盛行，南北朝時代畫風與書法一樣，同有南北之別，大抵無論書畫，南方是代表新興的平民社會與日常人生的風度，北方則代表傳統的貴族與宗教的氣味。而繪事尤以在南方者爲盛，北方視之遠遜。一到唐代，雖亦有南北合流之象，但如書法一般，唐人風氣也還以南方作風爲正宗。一樣是平民意味與日常風格漸占上風，而貴族與宗教的色彩則日見淡薄。因此仙佛人物畫漸轉而爲山水花鳥，壁畫與石刻漸轉而爲紙幅尺素，在平民社會日常起居的堂屋中懸掛起來。這是一個很顯明的轉變。我們只要一看書法繪事兩項，在南北朝到隋唐一段如此般的轉變，便可看出中國人的藝術，如何從貴族與宗教方面逐步過渡到平民社會與日常人生方面來的一個大趨勢。再把這一情形與文學方面的演變相聯合，便知中國文化史上平民社會日常人生之活潑與充實，才是隋唐時代一大特徵，這自是中國文化史上應有的進嚮中一重要的階程。

詩、文、字、畫四項，全要到唐代纔完全成其爲平民社會和日常人生的文學和藝術，而唐人對此四項的造詣，亦都登峯造極，使後代人有望塵莫及之想。舉要言之，詩人如杜甫（七十二—七七〇）文人如韓愈，（七六八—八二四）書家如顏眞卿，（七〇九—七八四）畫家如吳道子，（玄宗時生卒年未詳）這些全是後世文學

藝術界公認爲最高第一流超前絕後不可復及的標準。這發人全在第八世紀裏出現，只韓愈稍晚，下及第九世紀的初期。在西元七五〇年左右，第八世紀恰過一半的時候，正是唐代社會經濟文物發展到最旺盛最富足的時期，此下即接着大騷亂蹶起，在那時期社會人生精力，可謂蘊蓄充盈，而人類內心又不斷受到一種深微的刺戟，這眞是理想上文學藝術醞釀成熟的大時期。要想了解中國文化之終極趣嚮，要想欣賞中國人對人生境界之終極要求，不得不先認識中國文學藝術之特性與其內在之精意。要想認識中國人之文學與藝術，唐代是一個發展成熟之最高點。先必了解唐人，然後瞻前顧後可以竟體瞭然。漢代人對於政治社會的種種計劃，唐代人對於文學藝術的種種趣味，這實在是中國文化史上之兩大骨幹，後代的中國，全在這兩大骨幹上支撐。政治社會的體制，安定了人生共通的部分。文學藝術的陶寫，則滿足了人生獨特的部分。中國後代人常以漢唐並稱，這是一個主要的意義。

漢帝國的中興與衰亡

張蔭麟遺著

此爲張蔭麟先生「中國史綱上」第十二章未完之稿，全文已有數千言，雖非全貌，已可見一斑。因加整理，發表如下。　編者識

（一）

當新莽之世及建武初二十年間，匈奴不斷侵擾中國的邊境。但這時期匈奴的強梁只是他將屆末日之前的「迴光返照」。約在建武二十年以降，「匈奴中連年旱蝗，赤地數千里，草木盡枯，人畜飢疫，死耗大半」。二十四年，匈奴復分裂爲南北。南單于「呼韓邪單于」以所主南邊八部衆四五萬人降漢。漢朝讓他們入居塞中。其後南匈奴與北匈奴戰失利，漢朝又讓他們入居西河美稷（今山西汾縣離石一帶）。南單于派所部分駐北邊的北地、朔方、五原、雲中、定襄、雁門及代八郡，爲郡縣偵邏耳目，以防北虜。漢廷在西河置官監督匈奴，並令西河長史領騎二千，弛刑五百人，以衞護匈奴，冬屯夏罷，歲以爲常。這是建武二十六年（公元五十）的事。

直至明帝永平十六年（公元七三）以前，東漢對匈奴一向取容忍縱廢的態度。是年明帝始大發緣邊兵，遣將分道出塞，會合南匈奴，撻擊北虜。北虜聞風渡大沙漠遠去，漢軍未得和他們的主力接觸。只取了伊吾盧的地方。不數年後，北匈奴內部復起分裂，黨衆離叛，南匈奴攻其前，丁零攻其後，西域攻其右，鮮卑攻其左，內憂外患之餘，加

以飢蝗。章和二年（公元八八）章帝（東漢第三帝）死，和帝繼位，竇太后臨朝，南單于上書請求乘機滅北匈奴。適值竇太后見竇憲犯了重罪，請求擊匈奴贖死，乃拜竇憲爲車騎將軍，耿秉爲副將，漢兵南匈奴兵及其他外夷兵伐匈奴。次年，漢將所領的南匈奴兵與北單于戰於稽落山，大破之，敵衆潰散，降者八十一部二十餘萬人。憲等登燕然山，立石刻銘而還。銘文的作者即著漢書的班固，爲東漢一大手筆，是役以中護軍的資格從行。茲錄銘文如下：

惟永元元年秋七月，有漢元舅曰車騎將軍竇憲，寅亮聖明，登翼王室，納于大麓，惟清緝熙，乃與執金吾耿秉，述職巡御，理兵於朔方，鷹揚之校，螭虎之士，爰該六師，暨南單于，東烏桓，西戎氐羌，侯王君長之羣，驍騎三萬，元戎輕武，長轂四分，雲（一作雷）輜蔽路，萬有三千餘乘，勒以八陣，蒞以威神，玄甲耀日，朱旗絳天。遂陵高闕，下雞鹿，經磧鹵，絕大漠，斬溫禺以釁鼓，血尸逐以染鍔，然後四校橫徂，星流彗掃，蕭條萬里，野無遺寇，於是域滅區單，反旆而旋。考傳驗圖，窮覽其山川。遂踰涿邪，跨安侯，乘燕然，躡冒頓之區落，焚老上之龍庭，上以攄高文之宿憤，光祖宗之玄靈；下以安固後嗣，恢拓境宇，振大漢之天聲。茲所謂一勞而久逸，暫費而永寧者也。乃遂封山刊石，昭銘上德。其辭曰：鑠王師兮征荒裔，剿凶虐兮截海外。敻其邈兮亘地界。封神丘兮建隆嵑。熙帝載兮振萬世。

次年，憲乃遣班固等招降北匈奴，而南匈奴深入追擊，北單于大敗，受傷逃走，其閼氏及男女五人皆被虜。憲見北胡微弱，便想趁勢把他滅掉。次年遣耿夔將精騎八百出居延塞，直奔北單于廷於金微山。漢兵凌厲無前，斬殺五千餘級。單于領數騎逃亡，他的珍寶財畜盡爲漢兵所得。夔等追至去塞五千餘里而還。單于遠走，當時漢人不知其下落。近今史家或疑四世紀末葉侵入歐洲而引起西方民族大移徙之「匈人」，其前身即此次北單于率以遠遁之殘衆云。但據後漢書耿夔傳，是時從北單于逃亡的不過「數騎」，其後裔如何能成爲偉大的勢力？故吾人於此說不無疑問。北單于既走，其餘衆降漢，後復叛，爲漢所破滅。

耿夔滅北匈奴之後三年，即永元六年（公元九四）班超亦把西域完全平定。班超平陵（今陝西興平）人，班固之弟。超之始露頭角是在永平十六年伐匈奴之役。是役超爲「假司馬」，領兵擊伊吾盧，戰於蒲類海，斬虜很多，因被朝廷賞識。東漢自取伊吾盧後，乃開始經營西域，因派班超往使鄯善（即樓蘭）。班超初到，鄯善王敬禮備至，後來忽然疏懈，超料定北匈奴有人派來，鄯善王因而動搖，考問服侍的胡奴，果得其實。於是把他關起來，盡召隨從的吏士三十六人共飲，酒酣，說道：「你們和我都身在絕域，想立大功以取富貴。現在虜使纔到了幾天，鄯善王的態度便大變，假如他奉令要把我們收送匈奴，文爲之奈何？」吏士都道：「現今處在危亡之地，死生從司馬。」班超

便道：「不入虎穴，不得虎子。爲今之計，只有趁夜放火襲攻虜使，他們不知我們人數多少，必然大起恐慌，可以殺盡。把虜使一行誅滅，鄯善破胆，便功成事立了。」是夜班超領衆直奔虜舍，適值有大風。他令十人攜鼓藏虜舍後，約定一見火起即擂鼓吶喊。其餘的人盡持刀劍弓弩，夾門埋伏。於是乘風放火，前後鼓譟。虜衆慌亂。班超親手格殺三人，吏士斬虜使並從士三十餘級，餘下的一百人左右通通燒死。明日，班超傳召鄯善王，拿虜使的首級給他看。鄯善全國震怖，即納王子爲質，歸服漢朝。事變的經過奏上朝廷，朝廷便令超繼續往使其他諸國，以竟前功，並要給他增兵。他說：原有的三十六人就夠了，倘有不測，人多反而爲累。是時于闐新破莎車，雄霸天山南路，而服屬匈奴。匈奴遣使監護之。超離鄯善，西至于闐，其王待他甚冷淡。于闐俗信巫。巫者說神怒于闐王向漢，要他取漢使的騧馬來獻祭。他便向班超求馬，超秘密探知這事的詳情，便答應他，却要那巫者親自來取。一會巫者果到，班超立刻把他斬首，拿他的首級送給于闐王，並責備他。他早已知道班超在鄯善的偉績，見了巫者血淋淋的首級，更加惶恐，便攻殺匈奴的使者而投降於班超。超厚賞王以下，優加撫慰。永平十七年，漢始復置西域都護。是年班超去于闐，從間道至疏勒。先是龜茲倚仗匈奴的威勢，雄據天山北路，攻破疏勒，殺其王，而立龜茲人兜題以代之。超既至疏勒，先派屬吏田慮去招降兜題，並囑咐他道：「兜題本非疏勒種，國人必不替他出死力，他若不降，便把他拘執。」兜題果然無意歸降，田慮便乘他無備，把他綁了，他左右的人驚駭而散。班超趕到，召集疏勒將吏，宣佈龜茲無道之狀，改立舊王的姪子忠爲王。疏勒人大悅。忠和官屬請殺兜題，班超却把他放了遣送回國。永平十八年，明帝去世，章帝繼位。龜茲和焉耆乘中國的大喪，攻殺都護陳睦，於是班超孤立無援。龜茲姑墨屢次出兵攻疏勒，班超率着那三十幾個吏士協同疏勒王拒守了一年多。章帝初即位，見他勢力單薄，怕蹈陳睦的覆轍，便召他回國。疏勒都尉見留他不住，拔刀自刎。他行到于闐，于闐的王侯以下號泣留他，抱住他的馬脚。他於是復回疏勒。時疏勒已有兩城降於龜茲，和尉頭國連兵。班超捕斬叛徒，擊破尉頭，殺了六百多人，疏勒復安。章帝建初三年（公元七八），班超率領疏勒、康居、于闐和拘彌兵一萬人攻破了姑墨（時姑墨附龜茲，其王爲龜茲所立）的石城，斬首七百級。班超想趁勢平定西域諸國，上疏請兵。五年朝廷派弛刑及應募千人來就。先是莎車以爲漢兵不出，降於龜茲，而疏勒都尉番辰亦反叛。援兵既至，超擊番辰，大破之，斬首千餘級，獲生口甚衆。超欲圖龜茲，建議先聯烏孫，朝廷從之。八年拜超將兵長史。九年又給他增兵八百。超於是徵發疏勒于闐兵擊莎車。莎車秘密勾結疏勒王忠，啗以重利，忠遂反叛。超改立疏勒王，率效忠的疏勒人以攻忠，相持半年，而康居派精兵助忠，超不能下。是時月氏新和康居聯婚，相親善。超派人帶了大批的錦帛送給月氏王，請他曉諭康居罷兵，果達目的。忠勢窮，被執歸國。其後三年，忠又借康居兵反，既而密與龜茲謀，遣使詐降於

怨。超知道他的奸詐，却裝着答應他。他大喜，親來會超，超暗中佈置軍隊等待他。他到，設筵張樂款待他。正行了一輪酒，超呼吏把他縛起，拉去斬首。繼擊破他的部衆，殺了七百多人，疏勒全定。次年，超徵發于闐等國兵二萬五千人復擊莎車，而龜茲王遣左將軍徵發溫宿姑墨尉頭兵合五萬人救莎車。超召集將校和于闐王等商議道：「現在我們兵少，打不過敵人，計不如各自散去，于闐軍從這裏東歸，本長史亦從這裏西歸，可等夜間聽到鼓聲便分途進發。」同時暗中把奪得的生口放了。龜茲王得到這消息大喜，自領萬騎在西界攔截班超，而命溫宿王領八千騎在東界攔截于闐軍。超探知他們已出發，密令諸部勒備，於雞鳴時突襲莎車營。敵軍大亂四竄，追斬五千多級，獲馬畜財物無算。莎車窮蹙納降，龜茲等各自散去，班超由此威震西域。

和帝永元二年（公元九十）超又定月氏。先是月氏以助漢有功，因求漢公主，爲超所拒絕，因懷怨恨。是年派其副王領兵七萬攻超。超的部衆自以人數單少，大爲震恐。超曉諭軍士道：「月氏兵雖多，但越過葱嶺，經數千里而來，並無運輸接濟，何須憂懼呢？我們只要把糧食收斂起來，據城堅守，他們飢餓疲困，自會投降，不過幾十天便了結。」月氏攻超不下，鈔掠又無所得，超預料他們糧食將盡，必向龜茲求援。於是伏兵數百在東界等候。果然遇到月氏派去龜茲的人馬，帶着無數的金銀珠玉。伏兵把他們解決了。班超把使人的首級送給月氏副王。他看了大驚，派人請罪並求放他生還。班超答應了他。月氏由此循服，每年納貢。永元三年，卽耿夔滅北匈奴的一年，龜茲，姑墨，溫宿皆向班超投降。朝廷拜超爲西域都護。超廢都護府於龜茲，廢其王，拘送京師，而另立新王。是時西域五十多國，除焉耆危須尉犂因從前曾攻殺都護，懷着貳心外，其餘盡皆歸附漢朝。其後永元六年這三國亦爲班超所平定。

（二）

自北匈奴爲耿夔擊敗，逃遁無蹤，其部衆瓦解，本居於遼西遼東塞外的鮮卑，乘機而進，佔取北匈奴的土地。是時北匈奴餘衆尚有十餘萬落，皆自號爲鮮卑。鮮卑由此強盛，自和帝永元九年（公元九七）至順帝陽嘉二年（公元一三三）凡三十七年間平均每隔一年，入寇一次，先後殺漁陽，雲中及代郡太守。此後鮮卑忽然斂跡了二十年，而檀石槐興起。檀石槐在鮮卑民族史中的地位彷彿匈奴的冒頓。他把散漫的鮮卑部落統一，盡取匈奴的舊地，建一大帝國，分爲三部：東部從右北平至遼東，接夫餘濊貊；中部從右北平以西至上谷；西部從上谷以西至敦煌。每部置一大人主領。他南侵中國，北拒丁零，西擊烏孫，東侵夫餘以至倭國。他有一次俘了倭人一千多家，遷到「秦水」上，令他們捕魚以助糧食。他死於靈帝光和四年（公元一八一）溯自桓帝永壽二年（公元一五六）他開始寇掠雲中以來，他爲中國患凡二十二年。在這期間，鮮卑幾於年年入寇；有時連結烏桓及南匈奴，爲禍更烈。北邊州郡東起遼東，西至酒泉，無不遭其蹂躪。桓帝延

熹九年（公元一六六）遣使持印綬封檀石槐為王，想同他講和，給他拒絕。靈帝熹平六年（公元一七七）曾派三萬多騎，三路（高柳雲中雁門）出塞討伐鮮卑；結果，三路皆慘敗，三將各率數十騎逃歸，卒軍覆滅了十七八。漢廷對於鮮卑，蓋已和戰之策兩窮，幸而檀石槐死後，鮮卑帝國旋即分散。

宋鈃思想述評

胡哲敷

一、引言

宋鈃無專書，太史遷作史記，自謂述故事，整齊其世傳；然於宋鈃則未嘗述及。莊子天下篇以宋鈃尹文相提並論，漢書藝文志宋子十八篇，其書入小說家，隋志已不著錄，蓋散亡久矣。然孟莊荀韓書中皆載其言論，而荀子尤甚非之，知宋子與孟莊同時。劉向謂為稷下先生之一，實當時一大思想家也。史遷作孟荀傳，並載其同時稷下先生如騶衍、淳于髡、慎到、環淵、接子、田駢、騶奭、公孫龍、劇子、李悝、尸子、長盧、阿之吁子，而宋鈃尹文獨未載；疑孟荀傳中原有墨子傳，而宋鈃尹文附焉。不然以墨子天下之好，自孟荀鄒魯太史談皆重視之，而遷書祇載「蓋墨翟宋之大夫，善守禦，為節用，或曰並孔子時，或曰在其後」寥寥二十四字，又復惝恍迷離，豈史遷繼父業之本旨耶？茲哀輯各家關於宋子之言論，著成是篇，名曰宋鈃思想述評。喪亂之際，書籍莫備，率爾操觚，頗多挂漏，博雅君子，其是正焉！

二、事蹟

宋鈃之名，始見於莊子天下篇，孟子作宋牼，楊倞注荀子非十二子篇云：牼與鈃同，趙岐孟子注云：宋牼宋人名牼，莊子逍遙遊，韓非顯學篇，俱作宋榮子。王先慎注顯學篇云：宋榮即宋鈃，榮鈃偏旁相通，月令腐草為螢，呂覽淮南作蚈，榮之為鈃，猶螢之為蚈也。是宋鈃、宋牼、宋榮子，皆一名而異稱耳。成玄英莊子天下篇疏云：宋尹並齊宣王時人，同遊稷下，宋著書一篇，尹著書二篇，咸師於黔，而為之名也。今案漢書藝文志載尹文子一篇在名家。師古曰：劉向云與宋鈃俱遊稷下，小說家載宋子十八篇，宋書早佚，尹文子則隋志，唐經籍志皆作二卷，唐藝文志載尹文子一卷，不知成疏所謂宋著書一篇，何所據而云然？而所謂咸師於黔，豈漢志道家黔婁子歟？班固云：齊隱士，守道不詘，威王下之。高士傳載黔婁春秋齊高士，魯恭公聞其賢，遣使致禮，欲以為相，辭不受，齊王又禮之，聘為卿，又不就。貧甚，歿而衾不蔽體。曾西曰：邪其被則斂矣。其妻曰：邪而有餘，不若正而不足，先生以不足之故，能至於此，死而邪之，非先生意也。曾子不能應。著書四篇，言道家之務，號黔婁子。

此語是否可據姑不論，而成疏以外各家註莊子者，亦未道及，豈方外之言邪？

宋子生卒事蹟，既無可考，惟在孟子告子下，載有宋牼將之楚，孟子見之於石丘一段。焦循孟子正義引閻若璩四書釋地續云：齊宣王尊文學游說之士，自如騶衍、淳于髡、田駢、愼到、環淵之徒七十六人，皆賜列第爲上大夫，不治而議論，是以齊稷下學士復盛。孟子故嘗與宋牼有雅，故於齊別去久之，忽邂逅石丘，呼以先生，請其所之，殆非未同而言者比也。石丘趙氏但云地名，錢穆諸子繫年考辨引樊云：一統志石丘在衞輝府胙城縣東，疏以爲宋地是也。張氏宗泰孟子諸國年表說云：當孟子時，齊秦所共爭者惟魏，若楚雖近秦，時方强盛，秦尚未敢與爭；惟梁襄王元年癸卯，有楚與五國共擊秦不勝之事，而獨與秦戰，則在襄王十七年。此事恰當孟子時，孟子是年因燕人畔去齊，疑孟子或在事於宋，而自宋至薛，因與宋牼遇於石丘。今案孟子生於周烈王四年，恰公元前三七二年，楚懷王十七年爲周赧王三年，合公元前三一二年。孟子時年六十一歲，而呼宋鈃爲先生，而自稱軻。趙岐云：學士年長者故謂之先生，然則宋鈃當時殆七十許人，其生於安王二十年之前後歟？

三、源流

莊子天下篇述當時學派，而以宋鈃尹文同一體系。若以墨翟禽滑釐一段義例推之，則尹文乃宋鈃弟子，或如仲長氏所謂「同學」，而思想學風大端相同者。又莊子列宋尹於墨家之後，荀卿書凡論當時學術，輒以宋子尾墨子，是皆隱然以宋子爲墨家後輩。焦里堂孟子正義直曰：莊子天下篇云墨子眞天下之好，宋鈃尹文子聞其風而悅之。不惜刪節莊子以就其意，是亦直認宋鈃尹文爲墨子之一系矣。班固藝文志列尹文子於名家，云：說齊宣王先公孫龍。列宋子於小說家，云：孫卿道宋子，其言黃老意。今本尹文子署山陽仲長氏者序云：尹文子者，蓋出於周之尹氏，齊宣王時居稷下，與宋鈃彭蒙田駢同學於公孫龍，公孫龍稱之。然晁公武高似孫俱謂「公孫龍客於平原君，平原君相趙惠文王，迨惠文王元年，齊宣沒已四十餘年矣。」（一）則尹文之先於公孫龍爲甚明，非學於龍者也。而仲長氏所謂尹文與宋鈃同學於公孫龍者，殆以龍書載尹文對齊宣王語歟？然惟其在公孫龍前，龍始得引其言論，未必即能據爲師引弟子之言，何況今本公孫龍子固未可靠也？劉孔昭新論九流篇：「名家宋鈃尹文惠施公孫捷之類也。」孫詒讓札迻云：檢漢志無公孫捷，疑當作公孫捷子，公孫謂公孫龍，捷子自爲一人。漢志公孫龍在名家，捷子在道家。綜上諸論，是宋鈃思想有墨家道家名家小說家諸說，而皆各有其論據，然則宋鈃思想果誰屬乎？宋書今不存，所可據者唯莊荀諸書，而莊子天下篇尤爲有系統之評述。曰：「不累於俗，不飾於物，不苟於人，（二）不忮於衆，願天下之安寧，以活民命，人我之養畢足而止，以此白心，古之道術有在於是者，宋鈃尹文聞其風而說之，作爲華山之冠以自表，接萬物以

別宥為始，語心之容，命之曰心之行，以聏合驩，以調海內，請欲置之以為主，見侮不辱，救民之鬥，禁攻寢兵，救世之戰，以此周行天下，上說下教，雖天下不取，強聒而不舍者也。故曰「上下見厭而強見也。」雖然，其為人太多，其自為太少，曰「請欲固置五升之飯足矣，先生恐不得飽，弟子雖飢，不忘天下。」日夜不休，曰「我必得活哉，」圖傲乎救世之士哉！曰「君子不為苛察，不以身假物，」以為「無益於天下者，明之不如已也。」以禁攻寢兵為外，以情欲寡淺為內，其小大精粗，其行適至是而止。」即此可知宋子被稱為道家墨家名家小說家之理由矣！

曰請欲，固置五升之飯足矣，以情欲寡淺為內，此老子見素抱樸少私寡欲之旨也。不累於俗，不飾於物，不苟於人，此莊子人間世之旨也。曰「願天下安寧以活民命，」曰「見侮不辱，救民之鬥，禁攻寢兵，救世之戰，」此墨家之所尚也。墨者之道以繩墨自矯，而備世之急，汎愛兼利，而非鬥，墨子稱道禹親自操橐耜，而九雜天下之川，腓無胈，脛無毛，沐甚雨，櫛疾風，置萬國。彼其日夜不休，以自苦為極，則世俗之所謂侮者，又安足以為辱哉！此墨家救世精神足以自豪者，宋子取其義，故曰圖傲乎救世之士哉！孰謂列尹文於名家，劉孔昭亦列宋鈃於名家，蓋由二子接萬物以別宥為首之故。別宥即辨別白黑是非善惡與夫形器之種種名色，亦猶堅白同異白馬非馬之說矣。文選注卅一引桓譚新論云：「小說家者合叢殘小語，近取譬論，以作短篇。」宋鈃上說下教，雖天下不取，強聒而不舍，其為書，必善取譬喻，以作短篇，力求通俗近人，劉歆班固乃忽其實質而重其形式列入小說家。亦其宜矣。雖然，宋子被稱為道家墨家名家小說家皆有其理由矣，然宋子究非道非墨非名非小說家也。道家之義主無為而重自然，太史遷所謂清靜自正，無為自化。宋子強聒不舍，上下見厭而強見，非道家之旨矣。墨子救世以自苦為極，莊子謂「其道大觳，使人憂，使人悲，其行難為也。恐其不可以為聖人之道，反天下之心，天下不堪。」宋子則人我之養畢足而止，曰我必得活哉，是宋子之救世，雖為人太多，自為太少，然終有一「我」在，未若墨子之摩頂放踵，利天下為之。又其不苟於人，不忮於眾，以聏合驩，以調海內，請欲亦非若墨子之大觳，反天下之心，使人憂愁而不能堪也。宋子雖別囿，然視名家無用之辯，不急之察，苛察繳繞，使人善失真者，彼皆以為無益於天下者，明之不如已也。故曰君子不為苛察，不以身假物；然則其非名家明甚。至於小說家，殆亦以其書之形式略近，若夫街談巷語，道聽塗說者之所造，又豈宋子所視為有益於天下者哉？戰國之世，百家爭鳴，班氏謂各引一端，崇其所善，管窺其所以各引一端，而不趨於一軌，甚至趨於極端以相詆毀，或始同而終異，或殊塗而同歸，雖曰學者師承所致，與其所處之境有以使然，而學者之個性，亦其重要原因。荀卿明王道，述禮樂，循循然儒者也。韓非出於其門，而務嚴深刻，以法術自翻，反其師之道，豈荀卿之本意？孔老不相侔，而晚年議論則多一致。陳相陳辛先儒而後入於農。他如告子夾之兼習儒墨，慎到田駢兼習道法。韓非顯學篇載儒分為八，墨分為三，

是當時學者並無出主入奴之意，而出入之間乃當時恆有之事。故孟子曰：逃墨必歸於楊，逃楊必入於儒，歸斯受之而已矣。然則宋鈃思想其亦兼習道墨以自成一體系乎？莊子稱宋鈃以禁攻寢兵為外，以情欲寡淺為內。蓋宋子崇道家少私寡欲之旨，而不欲如槁木死灰之無益於天下。崇墨家禁攻寢兵之義，而不欲反天下之心，使天下不堪。而自成其以情欲寡淺為體，禁攻寢兵為用之思想，是則謂宋子為名家小說家者固失之，謂宋子為道家墨家者，亦未為得也。

四、別囿

說文囿苑有垣，從囗有聲，引伸之凡淵奧處曰囿，又引伸之凡分別區域亦曰囿。尸子廣澤篇云：料子貴別囿。近人馬敘倫因別囿二字乃疑料子即宋子，實則當時各家無不重別囿者。呂氏春秋先識覽有去宥篇。其言曰：鄰父有與人鄰者；有枯梧樹，其鄰之父言梧樹之不善也，鄰人遽伐之。鄰父因請而以為薪，其人不說曰：鄰者若此其險也，豈可為之鄰哉！此有所宥也。齊人有欲得金者，清旦被衣冠往鬻金者之所，見人操金，攫而得之，吏搏而束縛之，問曰：人皆在焉，子攫人之金何故？對吏曰：殊不見人，徒見金耳！此其大有所宥也。夫人有所宥者，固以晝為昏，以白為黑，以堯為桀，宥之為敗亦大矣。亡國之主，其皆甚有所宥耶？故凡人必別宥然後知，別宥則能全其天矣。汪繼培曰：宥與囿通，別宥即去囿，謂去其所囿蔽也。孔子所謂六言六蔽，又曰不知言無以知人也，易繫辭傳曰：將叛者其辭慚，中心疑者其辭枝，吉人之辭寡，躁人之辭多，誣善之人其辭游，失其守者其辭屈，孟子自許知言曰：詖辭知其所蔽。荀子正名解蔽，莊子齊物論，而墨子書中尤多斯義，皆所以別宥也。中庸曰：身有所忿懥，恐懼、好樂、憂患，則不得其正。忿懥、恐懼、好樂、憂患皆所謂囿，不去此囿，則心不能虛而無所容受，所謂視而不見，聽而不聞，食而不知其味，甚矣蔽之為害也。故曰：凡人必別囿然後知，囿別然後教始可入，是故諸家之設教，皆務先去囿，非獨宋鈃尹文然也。別囿為立說之工具，說既立則工具可存可廢。孔孟知言，亦未專論知言之法，使後人循其法以知言。惟名家諸子，則專重此，而或不重彼，遂演成堅白同異白馬黃牛之辯，以工具為目標矣。墨子之後為別墨，荀卿儒家者流，而亦斤斤於辯析名實，綜明度數。今所傳尹文子雖未必為尹文親撰，然必與尹文有關。意宋尹當時強聒天下而以別囿為始，囿既別乃進以非攻寢兵情欲寡淺諸救世之道。人見其立言之先，輒諄諄然以別囿為務，遂目之為名家歟？然而宋子終非名家者，宋子自有其主要學說，而所別之囿，又專從心理上着眼，非若諸名家之重形式也。天下篇曰：語心之容，命之曰心之行。謂人類心理狀態，即人心之行，為重視人類心理狀態以別囿，然後知其所囿之點，則言切而別之易。昔者淳于髡見梁惠王，再見而終無言，惠王怪之，然後言其志在驅逐，志在聲音，一語乃三日無倦。淳于髡洞察惠王心容，故能去其囿而操縱其心之行。由心理狀態以審察其行，而去其囿，是由其動機而察其行為謬誤之所在。齊金者清旦不見人，盜鈴者自掩其耳，其心理

狀態皆有以異乎常人，所以異乎常人者欲得之心爲之也。宋子以此爲正名實之基礎，然後正名檢分，以定名分則所正之名，所定之分，皆能洽乎人心，而卒乎事理。以此周行天下，上說下教，庶幾言之易入。於「上下見厭」則當時所囿者深，宋子固夙知之，知之而猶強聒強見者，救世心切，欲別囿而進以禁攻寢兵情欲寡淺之大道也。

五、情欲寡

天下篇謂宋子以情欲寡淺爲內。情欲寡者，意謂人之欲望務欲其減少，是即宋子寡欲論耳。蓋宋子一切禁攻寢兵救世之戰，舉以寡欲爲本。彼意世患起於多欲，欲無止境，故侵奪攻戰之事起。宋子寡欲理論，各書均未載，荀子正論篇末，載「子宋子曰：人之情欲寡，而皆以己之情爲欲多，是過也。」他書則祇載宋子「情欲寡」三字而已，惟正名篇末段論寡欲之義甚具，意者宋子之說歟？不然，則本篇自凡語治而待去欲之一大段，竟與正名不類矣。或他篇荀子非宋子，而宋子之徒執其師說以相攻，故先攻寡欲，自凡人之取也以下，又主寡欲。一人之論，未有自相剌謬如是之速且近也。荀書本三百二十篇，經劉向除複重以相補綴，脫簡間編，尋常事耳。或宋子寡欲理論，因此稍存，則亦幸矣。茲節錄其文如左。

凡人之取也，所欲未嘗粹而來也；其去也，所惡未嘗粹而往也；故人無動而不可以與權俱。衡不正則重縣於仰，而人以爲輕，輕縣於俛而人以爲重，此人所以惑於輕重也。權不正則禍託於欲，而人以爲福；福託於惡，而人以爲禍，此亦人所以惑於禍福也。道者古今之正權也。離道而內自擇，則不知禍福之所託。……有嘗試深觀其隱而難其察者：志輕理而不外重物者，無之有也；外重物而不內憂者，無之有也。行離理而不外危者，無之有也；外危而不內恐者，無之有也。心憂恐則口銜芻豢而不知其味，耳聽鐘鼓而不知其聲，目視黼黻而不知其狀，輕煖平簟而體不知其安。

此當爲宋子寡欲之論。觀此知宋子之意在求寡欲，而非求無欲，彼其所以求寡欲者，不欲以外物而嬰其心，意謂求養欲而縱情，求養性而危形，如是者意在養生，而實戕生；意在重己，而實爲物所役。推宋子寡欲之義，蓋有二焉：一爲養生，一爲救世。孟子曰：養生莫善於寡欲，其爲人也寡欲，雖有不存焉者寡矣；其爲人也多欲，雖有存焉者寡矣。惟寡欲然後不爲欲累。且凡人之取也所欲未嘗粹而來也，其去也所惡未嘗粹而往也。所欲不來，所惡不往，則不能勿嬰其心，嬰其心而憂恐至，則雖有至味至聲至色至逸，弗能知也。如是者所欲雖遂，亦曷足貴乎？故宋子寡欲以養生，與老莊養生之道殆無異焉。重精神而輕物質，重知足而惡貪婪，故曰心平愉則所供養於耳目口體者，雖不及傭，亦可以安。此所謂重己役物之道也。所謂寡欲以救世者，蓋個人之欲不寡，而侈言救世者，未有不自欺而欺人者也。孟子稱墨子摩頂放踵，利天下爲之。墨子所稱道之德行曰：「堂高三尺，土階三等，茅茨不剪，采椽不刮，食土簋，啜土形，糲粱之食，藜藿之羹，夏日葛衣，冬日鹿裘，送

死桐棺三寸，舉書不蔽其皃。」此韓子所謂「雖監門之服養，不虧於此。唯其如是，故能形勞天下，腓無胈，脛無毛，沐甚雨，櫛疾風，雖枯槁而不舍。向使墨子多欲，食必膏粱，衣必文繡，居必華廈，出必安車，則墨子之道得行於天下者寡矣。宋子之欲，固曰五升飯足矣，雖飢不忘天下。莊子譏其爲人太多，自爲太少，實則宋子之志正如是耳。彼所以主寡欲者，爲欲達其「爲天下多，其私自爲少」之願望。然則莊子之言，雖曰譽之可也。

宋子以其强聒强見之精神，宣其寡欲之教，而又「聚人徒，立師學，成文典。」當時之士，受其影響者必衆，而其學說足以左右當時思想界之勢力必甚鉅。是以莊子譏之，荀子非之，而荀書之中尤諄諄焉。蓋荀卿重人力，戡天行，而主富强，不患人之多欲，而患人者重其生而不爲世用。故主「養人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長。」（禮論篇）是以對寡欲之論攻之尤力。天論篇曰：「宋子有見於少，無見於多。……有少而無多，則羣衆不化。」正論篇曰：

「然則亦以人之情爲目不欲綦色，耳不欲綦聲，口不欲綦味，鼻不欲綦臭，形不欲綦佚，此五綦者亦以人之情爲不欲乎？曰：人之情欲是已。曰：若是則說必不行矣。以人之情爲欲此五綦者而不欲多，譬之是猶以人之情爲欲富貴而不欲貨也，好美而惡西施也。古之人爲之不然，以人之情爲欲多而不欲寡，故賞以富厚而罰以殺損也。是百王之所同也。故上賢祿天下，次賢祿一國，下賢祿田邑，愿慤之民完衣食。今子宋子以是之情爲欲寡而不欲多也，然則先王以人之所不欲者賞，而以人之所欲者罰耶？亂莫大焉！今子宋子嚴然好說，聚人徒，立師學，成文典，然而說不免以至治爲至亂也。豈不過甚矣哉？」荀子此說甚辯，然未必宋子之意也。宋子所謂情欲寡，果謂情之本身即欲五綦之寡耶？抑就社會立言，人之於此五綦，務求其寡耶？由前之說，則受生於天者原如此，又何勞宋子之倡導？由後之說，則是希冀人人減少其情，欲其情之寡淺。然又知其事之非易，故強聒天下而不舍，使人我之養畢足而止，自以五升之飯爲足，是皆可爲宋子情欲寡爲希冀人人減少其欲望之明證。且荀子解蔽篇曰：「宋子蔽於欲而不知得。」果宋子之意謂情之本身爲欲其少，則又何「欲」之爲蔽？意寡欲之說，與荀學衝突最烈，故荀子攻之亦最力。解蔽篇中之十蔽，而以欲爲蔽居首，他若王霸篇，正名篇，發揮人之情欲，殆皆針對宋子而言。於是攻之之道，不厭其多方，而不覺自陷於無的之矢。呂氏春秋離俗覽，有「爲欲」一章，攻擊無欲寡欲之義尤詳，殆亦時人對宋子之徒而發歟？其略曰：

使民無欲，上雖賢猶不能用。夫無欲者，其視爲天子也與爲與隸同，其視有天下也與無立錐之地同，其視爲彭祖也與爲殤子同。……會有一欲，則北至大夏，南至北戶，西至三危，東至扶木，不敢亂矣。犯白刃，冒流矢，趣水火，不敢卻也。晨寤興，務耕疾庸，爲煩辱，不敢休矣。故人之欲多者，其可得用亦多，人之欲少者，其

可得用亦少，無欲者不可得用也。……

此處所謂「欲使」，即利用人類之欲，以驅其犯白刃，冒流矢，蹈水火，固亦自有其道。然可以滿人之欲而使之者，富貴壽考，天下之犯白刃，冒流矢，趣水火者，未必皆欲在富貴壽考。欲在富貴壽考者，或已不可使之犯白刃冒流矢趣水火矣。欲在此而驅之彼，人將曰：所欲未遂，而生或已毀矣，多欲者所不爲也。蓋欲使之義，行之中人以下則可，若夫殺身成仁，舍生取義，僨果何所欲哉？然則呂覽之所攻擊者，亦未足爲宋子之徒病也。

荀子正名篇末，語治而待去欲一段，頗似反宋子者。其言曰：「凡語治而待去欲，無以道欲，而困於有欲者也。凡語治而待寡欲者，無以節欲，而困於多欲者也。」荀氏之論，在以心爲主宰，以節欲道欲，務使欲合乎理，則欲雖多，無傷於治，欲不合理，欲雖寡，無濟於亂。治亂在心不在欲，欲者與生俱生，人所不能免也，不能免，故惟有道之，而不能去之。荀子固不欲民之去欲寡欲，然亦知「縱欲而不窮，則民心奮而不可說也。」（富國篇）「天下害生縱欲，欲惡同物，欲多而物寡，寡則必爭矣。」（同上）荀子主禮治，故惡其爭而欲治之以禮，道之節之，使其中理，中理者合於禮也。宋子主寡欲，而非主無欲，既云情欲其寡，即荀子節欲之義，彼欲人人之欲皆用之於濟世救民，日夜不休，強聒天下，是亦由多欲而道之者。然則荀子之論，雖自精微，亦無以難宋子。

六、禁攻寢兵與見侮不辱

禁攻寢兵，先秦各家所共有之義也。雖兵家終日以攻伐爲賢，亦曰「故兵之情，圍則禦，不得已則鬥。」（孫子九地篇）「安國家之道，先戒爲寶。」（吳子料敵篇）蓋兵凶戰危，不得已而用，將以禦侮也。猶必諄諄然戒之曰：「行不合道，舉不合義，而處大居貴，患必及之。」又曰：「凡制國治軍，必教之以禮，勵之以義，使有恥也。」是以老子貴不爭，孔子尙禮讓，孟荀以下，蓋無不以攻伐爲戒者。墨子標兼愛之義，而以非攻寢兵爲達兼愛之途，形勞天下，突不得黔，爲欲禁當世之鬥，寢當世之兵。宋子周行天下，強聒不舍，志在救世之戰，是以禁攻寢兵爲宋子思想中心。接萬物以別囿爲始者，欲別以攻伐爲賢之囿，恐世之士爲所蔽也。情欲寡淺，然禁攻寢兵，治本之法，蓋一切攻戰，起於多欲。老子曰：「罪莫大於可欲，禍莫大於不知足。」此之謂矣。明見侮不辱，亦教民不鬥之先一層義。宋子禁攻寢兵之說，今不可考，觀其與孟子言說秦楚之兵，而主言其不利，蓋亦墨子非攻之一系也。當時備攻戰者，每以義兵之名，掩飾人之耳目，墨子則一一非之。意謂既曰攻戰，何有於義不義？其私心爲欲貪土地人民財富之利耳！墨子曰：「土地者所有餘也，士民者所不足也。今盡士民之死，嚴下上之患，以爭虛城，則是棄所不足而重有餘也。爲政若此，非國之務者也。」又曰：「計其所自勝，無所可用也。計其所得，反不如所喪者多。」（俱見非攻中）俱見墨子非攻專就利害以歆動當世，不惜耳提而面命之矣。宋子生當齊宣齊湣之世，正孫子田忌商鞅吳起之流以攻伐相尙，益以蘇張縱橫之術炫

値大亂之時。宋子探稽若輩心理，在侵奪他人財物而自利，欲直以不利示之。單刀直入，非唯有力之論，亦且直誅若輩之本心也。呂氏春秋孟秋紀，載有蕩兵、振亂、禁塞、懷寵、論威等篇，皆兵家之言，主以義兵征服天下，而反對救守偃兵之說。墨子之徒非攻而主救守，禽滑釐等三百人執兵而衛宋城是也。蕩兵懷寵二篇專對偃兵者言，意其對宋子之徒乎？文繁茲不具引，意謂民之爭鬥久矣，聖王有義兵而無偃兵，義兵將以誅暴君而拯苦民，鬥以彊鬥，雖鬥而志不在鬥，自古仁義之兵，誅其君而弔其民，不亦救世已乎？然在宋子觀之，以鬥彊鬥，何異以水濟水，以火濟火？莊子所謂盜多也。且所謂義不義，亦至難言。莊子曰此亦一是非，彼亦一是非。交戰之國，莫不自義而非人之不義，則是皆義者本義，而義之義失矣。是以宋子罷兵之策，在直陳利害，而不言其義不義，吾所謂就鬥者心理言之也。欲根治此心病，則莫善於見侮不辱之說。見侮不[illegible]為宋子做人救世之心理根據，亦做人救世之最高理想。此義明於天下，則個人可以不苟於俗，不忮於衆。人人如是，則天下之戰自止。是以宋子持此義强聒天下，以與當世主攻伐者相抗衡，且自見於行，以化導天下。莊子稱宋子「舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之境。」（逍遙遊）韓子曰：「宋榮子之議，設不鬥爭，取不隨仇，不羞囹圄，見侮不辱。」（顯學篇）彼深明於世俗所謂是非榮辱者，固無所增損於己，而又無所增損於世，然徇世俗淺薄之論，變易其行，則人世可為之事寡，而其人或將成鄉原之流矣。韓子曰：「昔禹決江濬河，而民聚瓦石。子產開畝樹桑，鄭人謗訾。」（顯學）可知世俗之所謂毀譽榮辱，時或與真正之毀譽榮辱極端相反。故所謂榮者未必可勸，而所謂侮者亦奚可辱？宋子見侮不辱之義，其在是乎？然而世之賢士猶多重視此者，或欲利此衆口鑠金積毀銷骨之力，以裁戕榮辱名節，使賊戕者有所趨避乎？儒者教其明恥知類，重禮義，惜名節，故見侮不辱之說，往往與世俗不容，而荀子尤深疾之。正論篇末載有宋子見侮不辱之說，與荀子反之之說。宋子之意在使民知見侮為不辱，則可不鬥。彼之自行，為不羞囹圄，舉世非之而不加沮。所以能若是者，見侮不辱之功也。昔者柳下惠蒙恥救人，三黜不去。公冶長縲絏而非其罪。柳下惠因救人而蒙恥，因亂世而三黜，與公冶長之非罪而入囹圄，皆可以謂之侮，而不必以為辱。蓋侮由外來，辱由內發，無愧於心，雖有外侮，君子不與妄人難也。人能知侮與辱為兩事，則凡事求其在我，鬥爭之事，可以免矣。荀子所以反之者，蓋有二義：一則本於人類好惡之天性，使知榮辱，然後可以驅而之善，猶是前章導欲之意。設使民皆見侮不辱，非但違反人性，殆難能之，則浸假而無所刺激，善善惡惡之心亡，而榮辱是非之事，毫無所動於衷，心如槁木，縱不為非，亦難冀其為善。此荀子所以亟非之也。荀子主遵王制，王制之分在於榮辱，榮辱之本源於好惡，欲其好善而惡惡，故曰榮辱之來，必象其德。（勸學篇）荀子亦知此類虛文，或不足厭宋子之心，故又疏陳義榮勢榮義辱勢辱之論，以明榮辱雖若在外在人，而實由己之內心

形成。是道由先王以爲法，士大夫以爲道，官人以爲守，百姓以爲成俗，萬世不能易也。蓋先王本人好惡之性制爲榮辱之分，以化民成俗，由來久矣，今宋子欲以一朝而改之，將使言之成理，亦必不可以易天下。故荀卿戒二三子之善於宋子者，不若止之。宋子欲從世俗心理上求改變，以救世之鬥，荀子則主以禮制防人之鬥，兩家皆主救世，亦何不同，大旨斯異，是亦所謂殊塗而同歸乎？呂氏春秋先識覽正名章，載齊湣王與尹文論見侮不鬥一節，似就施行政教者而殆欲以行政之力，易天下之心乎。

蓋宋子欲以見侮不辱之義，改變天下之觀念，將執此新觀念爲禁攻寢兵之心理根據。此理想甚高，無如齊民之道，未可僅恃心理以爲用，故尹文顯欲輔之以法。韓子內儲說上七術篇載齊王問尹文曰：「治國何如？」對曰：「賞罰之爲道，利器也，君固握之，不可以示人。」說苑君道篇，亦載尹文對齊宣王曰：「事寡易從，法省易因。」皆欲借政治之力，推行其見侮不辱之義也。見侮不辱之義堅信於民間，則禁攻寢兵之效可以立著，商君之民勇於公戰，怯於私鬥，非性然也，教之使然。惟是鞭策而成，可以奏效一時，而不可爲永久之計，可以行於一方，而不可行於天下，此賞罰所以可恃而不可恃也。莊子未云宋尹以賞罰爲利器，止載其強聒天下而不舍，豈其意原欲從人民心理上植見侮不辱之基，而爲天下萬世開太平，而與齊王偶及此乎？然此究非世俗之所能勝，時君世主，又方以攻伐爲賢。於是時人學者，相與共非難之，此宋子之說所以終不行也。

七、結論

上來宋子思想四端：別囿，情欲寡，禁攻寢兵，見侮不辱是也。四者之中又以情欲寡與禁攻寢兵爲主，別囿與見侮不辱，皆其工具。然則宋子之學，乃取道墨二家而折衷者歟？道家主寡欲而蔽於天而不知人，墨子非攻，又或失之「其行難爲」。是以二家之論往往一偏。宋子主寡欲則欲導其欲於救世，主禁攻寢兵而不反天下之心，不忘天下，亦不自忘。是以其教易行，而人徒易聚。荀子所以力非之者，正見其學足以左右當世，與荀子相對峙也。然而宋子之學卒不行於後世者，則其文典不存，人徒亦澌滅而寥落，此非特學術思想之不幸，抑亦社會之不幸也歟？西方唯物學者，謂物質爲世界之主宰，凡人類一切行動，喜怒哀樂有不得不受物質之支配，其用意在求滿足人類之欲望。於是終其身以孜孜矻矻者，爲求物質之發展，與欲望之滿足。一人如是，人人如是，物質有限，欲壑無窮，相斫相劘而爭奪以起。今世所以殘忍暴戾人道絕滅無地而得安寧者，此一念之禍也。今其諸賢亦漸知假物質以滿足欲望，欲望終不可滿足，而人類之禍乃日烈。於是倡精神生活以濟其窮，冀以精神御物質，以我爲主，以物爲客，財非其類，以養其類，不以所以養人者害人。然終非一二賢哲足以易其故者，則其受難既深，非一朝可以清廓。宋子曰：弟子雖飢，不忘天下。又曰：人我之養畢足而止。其亦可以爲今世之針砭矣。

故不義則人世之爭端靡已，爭端靡已，唯戰勝之圖，計其所得要不如所喪之多，則知人世不可不禁攻寢兵者，非特爲其不義，亦且爲其不利耳！然舉世皆昧斯義，安得宋子一一以別其囿乎？吾聞基督教經有云：有批汝左頰者，汝並右頰以承之；有奪汝外衣者，汝並內衣以與之。此亦弭爭之精義乎？不必有此事，但須有此心，則爭端可弭，是亦見侮不辱之義也。然人欲無已，強者驕者，或假此義，以爲凌暴之資，闇然求容之輩，且以自鳴曰吾見侮不辱也，夫豈先哲所及料者哉。

（註）一　晉案六國年表齊宣王立十九年，齊湣王立，趙惠文王元年齊湣王二十六年，則自王之死才二十五年耳。

二　韋先生曰：苟者茍之誤，說文言茍之字止句，是漢時俗書苟茍相亂，下言苟察，一本作茍，亦其例也。哲疑茍本字當亟，說文茍自急敕也，從羊省從勹口，段注急者褊也，敕者誠也，蓋宋子於人務取寬大，不主急切褊狹，韓非子顯學篇云，世主以爲寬而禮之，又曰夫是漆雕之廉，將非宋榮之恕也，曰寬曰恕，正此篇不苟之意。

汪容甫誕生二百年紀念

廖鉞

汪中字容甫，生於清乾隆九年，當西歷一七四四年，今年（一九四四）適爲其誕生二百年紀念之期。溯清乾隆六十年中，宇內承平，學術昌盛，名儒時起，才士如林，汪容甫孤露自奮，黽勉成名，雖科第止於明經，年歲僅及中壽，而聲光燁然，深爲當時通人所推服，又因才性卓異，文采斐然，遺聞佚事，流播人間，秀句名篇，傳誦衆口，尤爲後人所愛稱道。作者夙喜讀汪氏書，值其誕生二百年紀念之期，攄懷古之幽情，悼生才之不易，爰對汪氏才性造詣及其在清代學術史上之地位，略加評述，知人論世，或有取焉。

劉端臨作容甫遺詩題辭，謂容甫「才學識三者皆有以過人」，端臨爲容甫摯友，相知最篤，斯語實能道出容甫深處，非浮泛稱頌之詞。蓋兼具才學識三長，在學術史中殊不多遘，樸學名家，拙於文采；才藻之士，每患空疏；識解精明者，難期於沈潛研索之業；學有專詣者，恒苦乏閎通博貫之思。故詩人與學者，通識與專家，相反相成，兼具匪易，而丹素相非，甘辛互忌，亦往往由於才性所囿，徒知引一隅之長，而鮮能審異量之美也。與容甫同時之學者，或以識解勝，或以學力稱，或以才華顯，如舉一端以相衡量，容甫或有未逮，然若合而觀之，能具多方

而之發展，而均有相當高之造詣，則容甫頗頗犖犖，實有其卓然不可掩沒者在。王懷祖序容甫所著之述學謂，「余爲訓詁文字聲音之學，而容甫討論經史，榷然疏發其綱紀，余拙於文詞，而容甫瀏攬之才，跨越近代，每自媿所學不若容甫之大」可見時人推重容甫者即在此，故論容甫才性學業，首宜注意此點也。

汪容甫文學天才極高，其所表現者在文與詩。乾隆三十五年，儀徵鹽船火，壞船百餘，死者千人，容甫爲哀鹽船文以悼之。杭大宗擊節歎賞，爲作短序，稱其「采遺製於大招，激哀音於變徵，驚心動魄，一字千金」此文傳於京師，皆知江都有汪中焉。時容甫年僅二十七歲。厥後書容閱歷，發其才情，文境益進。所作如自序，經舊苑弔馬守眞文，弔黃祖文，狐父之盜頌，廣陵對，漢上琴臺之銘，黃鶴樓銘等，奇情壯采，皆爲百歲下人所愛誦。世之論容甫文者，多謂其得力於晚漢魏晉，實則容甫之文，所涉者廣，上有會於春秋辭令之妙，而下採唐宋疏宕之致，非僅囿於魏晉也。風骨高秀，精氣內轉，善用虛語，融化無迹，學六朝者易流爲堆砌重膇，而容甫以輕靈之氣運之，摹八家者又失於矯揉造作，而容甫以自然之致出之，故能兼駢散兩體之長，而自具清新騫逸之美。容甫自謂爲文「不專一體」（與巡撫畢侍郎書）鄭子尹論詩，譬諸蜂之釀蜜，「萬蕊同一味」容甫之文，庶幾近之。當時治樸學而兼工文辭者，如孔巽軒，孫淵如，洪稚存，張臯文等，高者僅與容甫頡頏，下者多有不逮。晚近李審言，黃季剛，亦篤好汪氏文，心摹手追，而論及體氣高妙，終有望塵之歎，此則天資所限，未可強企也。容甫文辭之工，非但見於抒情寫物之篇，且見於考經訂史之作。考證乃樸學，固不必重文采，而文辭工者，其說易明。程易疇學問非不精實，而行文冗穀，讀者苦其沉悶。乾嘉間善爲考訂之文者，當推高郵王氏父子，一篇之中，雖徵引浩博，而綱領朗暢，前後輕重，布置得宜，故讀其書者，多心折焉，固由於識解之精，而文章亦有所助也。然王氏之文，僅能瑩澈而已，容甫考訂之作，則於瑩澈之外，兼有淵懿之美，非但爽目，且能悅心，如左氏春秋釋疑，釋三九，老子考異等篇，皆其顯證。晚近王靜安工爲考證之文，聞王氏亦頗以此自負。此皆賴文學之天才與修養，非徒樸學所能爲力也。

容甫作詩甚少，故詩名不著。今所傳遺詩一冊，乃身後所搜輯，僅一百四十餘首。最早者在乾隆三十年乙酉，最晚者在乾隆五十八年癸丑，而大部分皆乾隆四十年以前之作。劉端臨容甫遺詩題辭謂其「早歲喜爲詩，三十以後，絕不復作，」大體得之。蓋容甫自二十九歲顓治經術，趨於實學，吟咏遂疏矣。容甫雖未專精於作詩之業，而實具有詩人之才情。乾隆之時，海宇澄平，風雅道盛，操觚者衆，而卓出者鮮，大抵酬應敷衍，不免庸俗。容甫清才秀發，稱心而言，張亨甫（際亮）與容甫子孟慈書，謂容甫詩「風骨在仲則君亭之上」又謂「海內言詩者多矣，能深知其意者蓋寡，吾爲此言，要當於百年後論定，信其不誣，」並非溢美之言。其贈黃仲則六首，骨遒韻美，得晉宋之高致，而

田以清新，錄三首爲例，

落拓吾何慚，餘生見英物。忘言溫雪交，作合郢人質。歡娛未云晚，相期在華髮。帆影上輿臺，俯見平野闊。白日動江光，浮雲向空沒。長揖對青山，懷古涕如雪。

鹿鹿無定形，白黑隨轉移。況此磊落人，心迹雖自持。高才世不容，孤立尙相疑。衆中獨見親，謠諑固甚宜。素心苟不媿，人言亦何爲。傷茲不肖身，波累並朋知。勞生無百年，多難使人悲，

黃金不可鑄，榮名非吾寶。傾心託友生，邂逅願終好。一室尙難羣，江湖況遠道。分手知前期，後會慮難保。及此同時居，相見常苦少。悔予求友心，沈憂爲爾老。

黃仲則和容甫詩，尙未能及其遒鍊。此外，容甫佳句，五言者如「人定聲微響，燈昏浮半陰。」（夜坐）「聽歌潮灑淚，入夢覺如歸。」（吾生）七言者如「殘年乞食知何處，異地無交尙累人。」（去杭州留別沈莊士）「亦知休息終無日，尙有身藏媿此生。」（過常州）均清警可誦。容甫作詩雖寡，而詩才之卓可見，所謂威鳳一羽，足以覘其五德者矣。

容甫雖以文采擅場，而仍別有其所以自樹立者，非僅春華炫耀而已。容甫幼而孤露，曾爲賈販，備知民生隱曲，稼穡艱難，故其爲學初衷，期於有用，而私淑於顧亭林，嘗曰，「中嘗有志於用世，而恥爲無用之學，故於古今制度沿革民生利病之事，皆博問而切究之，以待一日之遇，卜至百工小道，學一術以自託。」（與朱武曹書）又曰，「中少日問學，實私淑諸顧寧人處士，故嘗推六經之旨以合於世用。」（與巡撫畢侍郎書）但亭林當桑海之巨變，懷夷夏之嚴防，齎志懷憂，棲栖終老，世運時事，既常激盪其心，而當時學人，亦多孤臣孽子，各具深衷，自創風氣，切磋觀摩，踔厲振發，故能成爲亭林之宏偉。而容甫之時，承平既久，文網又嚴，經世之志已衰，考古之業方盛，較之清初如江濤洶湧，轉爲湖水澄夷，容甫雖孤懷遠紹，又安能獨背時趨，故其初心雖嘗私淑亭林，欲爲用世之學，而卒不得不折入博雅考證之途者，亦勢使然也。容甫雖爲考證，仍自有其特色，即其自言「爲考古之學，實事求是，不尙墨守」（與巡撫畢侍郎書）而已。乾隆時，考證之風，遍於海內，士務實學，恥於空疏。惟考證不難於淹博，而難於精審，不難於纂輯，而難於斷制。蓋有精審之斷制，始能有發明，有創見，否則搜殘補逸，等於類書，墨守古說，只同箋疏，其用微矣。惟纂輯淹博，可恃功力，斷制精審，則賴才識，功力人人可爲，才識多關天授，故乾嘉時治考證之學者多於過江之鯽，而所成就則高下懸殊，有同霄壤者，殆以此也。容甫才識過人，其爲考證，能以識解精審勝，其述學中，有說訓詁者，如玎文正，釋童，釋媵字義；有考典制名物者，如釋闕，明堂通釋，釋媒氏文，女子許嫁而壻死從死及守志議，居喪釋服解義，古玉釋名，釋冕服之用，漢雁足鐙槃釋文；有考釋金石者，如石鼓文證，王基碑跋尾，雲麾將軍碑跋

昆，有考地理者，如廣陵曲江證，江淹墓辨，釋鄧；有考諸子學術者，如老子考異，荀卿子通論；有通論經史疑義者，如左氏春秋釋疑，周公居東證，釋三九等，皆能融貫羣籍，獨抒所見，以識解運用書卷，瑩澈邃密，非徒堆砌資料，鮮所發明，或勉持一說，牽強難通者，所可比也。

容甫考證之學雖卓然，其閎識孤懷，仍有非考證所能限者。容甫嘗自謂『志在述學一書』（與劉端臨書）而其書未就，今所傳述學內外篇及補遺，乃雜集生平撰者之文而成，實則汪容甫文集耳，與述學之名無與也。據容甫子孟慈所爲年譜謂『先君撰述學一書，博考先秦古籍，三代以上學制廢興，使知古人所以爲學者，凡虞夏第一，周禮之制第二，列國第三，孔門第四，七十子後學者第五，又列通論，釋經，舊聞，典籍，數典，世官，目錄凡六。』其論『古之學出於官府，人世其官，故學世其業，官既失守，故專門之學廢，』與章實齋所論古者官師流變，政學分合，不謀而合。（錢賓四君中國近三百年學術史汪容甫節謂章實齋文史通義重要議論當始於乾隆四十八年癸卯，容甫與劉端臨書自道有意爲述學在乾隆四十四年己亥，兩人對此問題發見之先後，雖無可確考，然容甫之非得自實齋可知也。）其論古者學在官府，自官失其學，於是布衣有授業之徒，草野多載筆之士，諸子各以其學鳴，戰國四豪游俠之徒出，而學問乃在士大夫；又謂周之衰也，典章雖存，而不復能知其制作之義，孔子睠綣於一王之作，而被諸當世，莊子則一以爲無用而思欲竄去之；今人治諸子學者，猶多采用其說。章實齋識解過人，以辨章學術考鏡源流自負，容甫書雖未成，其持論亦頗閎深，實齋譏容甫「聰明有餘，眞識不足，觸隅皆悟，大體茫然，」殆未能深知容甫也。

容甫卓識之所表見者，尤在其能發揚諸子之學。吾國先秦之時，學術發皇，諸子立言，各有修短。自西漢中葉以降，儒說獨尊，百家漸廢。趙宋以後，於儒家之中又獨尊孟子，上配孔子，大師如荀卿，亦被貶斥，又於小戴記中取大學中庸二篇，以配論孟，謂之四書，以爲儒學精要，盡在於是，四書權威，駕六藝而上之，思想日囿於狹域，研治學術，幾帶有宗教意味矣。清人以訓詁治經，漸及諸子，以其同爲先秦古書，訓詁音韻，多資取證，然尚鮮有發揮大義者。容甫治諸子，獨能不囿於傳統之見解，而與以新估價，其墨子序盛稱墨子「述堯舜，陳仁義，禁攻暴，止淫用，感王者之不作，而哀人生之長勤，詩所謂凡民有喪，匍匐救之之仁人。」又謂「世莫不以其誣孔子爲墨子罪，雖然，自儒者言之，孔子之尊固生民以來所未有矣，自墨者言之，則孔子，魯之大夫也，而墨子，宋之大夫也，其位相埒，其年又相近，其操術不同，而立言務以求勝，此在諸子百家，莫不如是。」其老子考異謂著老子書者乃戰國時人，非孔子所從問禮之老聃，其荀卿子通論闡發「荀卿之學出於孔氏，而尤有功於諸經，」其大學平義謂大學不過「儒家之緒言，記禮者之通論，孔門設教，初未嘗以爲至德要道，而使人必出於其途。」又謂「標大學以爲綱，而驅天下從之，此宋以後門戶之爭，孔氏不然也。」

蓋其智力澄明，故能破除障蔽，高瞻遠覽，而又有客觀之證據，非逞臆妄說者比。自今日觀之，其所論議，亦不無可議，而在乾隆之時，能爲是言，則固朝陽鳴鳳，倜儻不羣者矣。（翁方綱曾爲文痛斥容甫之提倡墨子，最足代表當時一般人之見解。）

總之，容甫生而具淸美之才，瑩澈之識，二十餘歲以前，專治辭章，文藻秀出，又以少更貧賤，有志用世，而私淑於顧亭林，其後困於環境，染於時尚，於是轉而治考證，然因其有性靈，有才識，故其考證之學，不倚墨守，見解精審，文辭瑩潔，遂能獨樹一幟，而論古時學術流變政教分合，及發揚諸子大義，尤足以見其卓識，超出當時樸學家之上。容甫少工詩文，後專意經術，作詩甚少，而學術深博，文境日高。容甫一生要請，大略如此。

至於容甫爲人，恃才傲物，世所傳之遺聞軼事，雖未必盡可信，要其性情偏宕，多所疾忽，蓋事實也。容甫少孤貧，三族無周卹者，其所作先母鄒孺人靈表謂「再徙北城，所居止三席地，其左無壁，覆之以苫，日常使姊守舍，攜中及妹傫然匄於親故，率日不得一食，歸則藉藁於地，每冬夜號寒，母子相擁，不自意全濟，比見晨光，則欣然有生望焉。」凡人少處逆境，受社會之冷淡，則易養成憤世嫉俗之心，容甫殆亦如是，而當時學風亦有足以發其不平者。康熙雍正以還，理學已成強弩之末，內行卑鄙如李光地者，竟以僞道正學負盛名，此固耿介者之所羞，故容甫直斥理學爲「宋以後愚陋之學」（大淸故候選知縣李君之銘並序）乾隆之時，考證之業極盛，治考證須有才識，始能有創見，有發明，非徒記誦而已。然風氣既成，趨附者衆，橫[illegible]者流，游談雜覽，亦自附於學術之林，此又容甫之所深鄙。世所傳容甫嘗謂某巨公「君再讀書三十年，可以望不通矣。」雖未必眞有此言，然觀盧召弓祭容甫文謂「彼妄男子，號召羣愚，如犢集蟻，如矢叢蝟。世爭尊奢，君實唾棄。」則容甫剛腸嫉惡，無所顧忌，蓋亦事實。容甫之傲物，多有爲而發，而其傾情服善，亦不可及。友朋中通人如王懷祖劉端臨等，固容甫所心悅誠服，「而遇一行之美，一文一詩之善，則稱之不置。」又「事母以孝聞，貧無菽水，則賣文以養，左右服勞，不辭煩辱，居喪哀戚過人，其於知友，故舊沒後衰落，相存問過於生前。」（俱見王伯申所撰行狀）則其天性之淳篤可見。吾人讀容甫遺書，考其言行，其發言偏宕，鍼砭時人，雖有激而然，要非君子之中道，當心知其意，而不可舉其迹。至於事親孝謹，篤於風義，不惑於陰陽拘忌釋老神怪之說，而於當時學術能別其高下眞僞，不爲矯飾者所欺，則固百世之師也。

劉知幾思想述評

黎子耀

一、史通著作之由

知幾之學，盡於史通。其爲書也，無諱譏彈往哲，不嫌取罪當時，所言皆得自襟抱，無所傍依，體大思精，誠爲不朽。其自評曰，「夫其爲義也，有與奪焉，有褒貶焉，有鑒誡焉，有諷刺焉，其爲貫穿者深矣，其爲網羅者密矣，其所商略者遠矣，其所發明者多矣。」絕非過當之詞。是書之於後學，乃靈叢開山之作。黃庭堅以之媲美於文心雕龍，蓋史通之於史，猶之雕龍之於文，雕龍爲言文者所不能外，而史通則言史者所不能外也。

夫以良史之才，歷居史職，揆之恆理，必能得遂其志，而事乃有大謬不然者焉。知幾自武后朝以迄中宗之世，三爲史臣，再入東觀，際遇之隆，方之馬融張華，自謂過之。雖然，孰意身司史職，而美志不酬。其學不行於當時，此史通之所由作也。故自敍曰，「嗟乎。雖任當其職，而吾道不行，見用於時，而美志不遂。鬱怏孤憤，無以寄懷。必寢而不言，嘿而無述，又恐沒世之後，誰知予者。故退而私撰史通，以見其志。」知幾躬爲史臣，若能本其識見，勒而爲史，遂其平生之志，爲快當何如者。其道既未見行，於是退而著作，出其所見，貽之後人，使其平生之學，雖不能行之於當時，或可施之於異代也。

知幾之於史，殆有天授。總角之時，即具史識。有所論議，便自不凡。其後讀書益博，言悟日多。徒惜流俗之士，難與爲言。自云「余初好文筆，頗獲譽於當時。晚談史傳，遂減價於知己。」曲高和寡，千古同悲。至以「言議見許，道術相知，所有搉揚，得盡懷抱」者，惟其友徐堅等數人而已。議論既違流俗，而置身於當日之史館，則其侘傺失志，抑鬱無聊，有斷然矣。

其時之史館，使之不能獨行其志者，一爲監修之弊，一爲史官之濫。史官以大臣統領者，謂之監修國史。史通忤時篇言其職責曰，「夫言監者，蓋總領之義耳。如創紀編年，則年有斷限，草傳敍事，則事有豐約，或可略而不略，或應書而不書，此刊削之務也。屬詞比事，勞逸宜均，揮鉛奮墨，勤惰須等，某表某篇，付之此職，某傳某志，歸之彼官，此銓配之理也。斯並宜明立科條，審定區域。儻人思自勉，則書可立成。」監修國史之稱，肇於北齊。而史局設領，則昉自東晉。史通辨職篇曰，「梁晉起居注，載康帝詔，盛稱著述任重，理藉親賢，遂以武陵王領祕書監。」指撝之責，加諸貴臣，歷南北朝，相沿無改。入後監修者衆，號令不一，衆喙紛挐，其弊甚深。忤時篇曰，「頃史官注記，多取禀監修，楊令公則云必須直詞，宗尚書則云宜多隱惡。十羊九牧，其令難行，一國三公，適從

何在。」此當日之實錄，誠難乎其爲史官矣。縱令監修得人，此弊已無可免，況其人又皆闒茸無識者乎。知幾言其時之監局者曰，「凡居斯職者，必恩幸貴臣，凡庸賤品，飽食安步，坐嘯畫諾，若斯而已矣。」欲令知幾屈居其下，稟其成命，聽其指授，其不勢同枘鑿，豈可得歟。

次則史官失選，使知幾欲行其志，亦勢有所不能。史職之濫，由來尚矣。晉華嶠之言佐著作郎曰，「此職閑廩重，貴勢多爭之，不暇求其才。」（晉書閻纘傳）宋何承天年老撰國史，諸佐並名家年少。（見宋書本傳）北齊諺云，「上車不落則著作，體中何如則祕書。」（顏氏家訓勸學篇）竟以春秋事業，付之紈綺少年，罪戾之深，孰逾於此。職閑廩重，迄唐猶然。貴勢奔競者多，此爲其時史官選濫之一因。史通史官建置篇曰，「暨皇家之建國也，乃別置史館，通籍禁門，西京則與鸞渚爲鄰，東都則與鳳池相接。而館宇華麗，酒饌豐厚，得廁其流者，實一時之美事。」此言史官享受之優厚也。其言史職之濫，則曰，「近代趨競之士，尤喜居於史職。至於措辭下筆者，十無一二焉。既而書成緝寫，則署名同獻，爵賞既行，則攘袂爭受。遂使是非無準，眞僞相雜，生則厚誣當時，死則致惑來代。」唯其若此，潔身自好之士，多不願拜史職，由是「江左以不樂爲謠」「洛中以不閑爲說」矣。（二語見辨職篇）史官之濫，亦由監局者之非人。辨職篇曰，『夫人既不知善之爲善，則亦不知惡之爲惡。故凡所引進，皆非其才，或以勢利見升，或以干祈取擢。』所可憾者，當日之史官，或則無所綴輯，或則載筆訛舛，雖失職至此，竟爲王法糾彈所不及。知幾嘗慨乎言之曰，「彼史曹者，崇局峻宇，深附九重，雖地處禁中，而人同方外。可以養拙，可以藏愚，繡衣直指所不能繩，强項申威所不能及，斯固素餐之窟宅，尸祿之淵藪也。」（辨職篇）知幾每傷史體乖違，思有所匡正，輒爲同官所笑訕，監司所禁阻，於此自敍篇嘗言之矣。史通邑里篇有實例曰，「時修國史，予被配纂李義琰傳，琰家於魏州昌樂，已經三代，因云義琰魏州昌樂人也。監修者大笑，以爲深乖史體，遂依李氏舊望，改爲隴西成紀人。」（見注）即此一事，足概其餘。所言雖止監修，實則史官莫不若此，史官監修，固一丘之貉也，知幾廁列其間，獨醒衆醉，可爲扼腕。

知幾不能行其所學，固屬不幸，惟是其道果行，即未必更撰史通。蓋古人之意，以爲行之上也，言之下也。與其徒託空言，不如見諸行事。設使其理想得所附麗，必不欲更爲一書以述其理想。是故史通之學不行，而後有史通之作，此則不幸中之大幸也。

二、史學之體系

史通言史之作也，語其統系，博大無倫。茲就研尋所得，條爲四目而敍述之。

（一）論史著之體裁——史通論史著之體裁者，有六家二體二篇，而本紀、世家、列傳、表歷、書志、論贊、序例、序傳八篇，皆論二體中之紀傳體者也。知幾謂史體有六，曰尙書家，記言體也。曰春秋家，記事體也。曰左傳家，編年體也。曰國語家，國別體也。曰史記家，通古紀傳體也。曰漢

書家，斷代紀傳體也。後世通行者，惟編年及斷代紀傳二體而已。何則良以紀言之體，止可行之上古。後世文獻大備，不宜舉擬古法，剪棄事實，致使年月失序，爵里難詳，而貽事非改轍，翻涉守株之譏。記事之體，史遷已納之於紀傳體中。六家篇曰，「至太史公著史記，始以天子爲本紀，考其宗旨，如法春秋。」自是春秋記事之體，未能獨立行於後世矣。列國分立之時，即有國別之史。國語國策，其濫觴也。司馬彪繼之有九州春秋之作。自是以還，此宗遂替。因是後爲國別之史者，或則規模班馬，或則議擬荀（悅）袁（宏），不流於紀傳體，即流於編年體矣。其步伍史記，通敍歷代者，則多勞而無功。蓋以時近者易爲功，代遠者難爲力，而其所包，年月遐長，廣聚舊記，無補缺殘，時採雜言，滋其無累。學者以其事罕異聞，語饒重出，遂爾甯習舊書，怠窺新錄。此體不行，良有以也。

愚謂六家之說，疑有未安。其可存者，實止四家。蓋史之所記，言事相間。徒言而事不具，直乃史料而已，不得云史，是記言一體，未嘗立也。至若記事（一體），自古既無不記事之史，又豈可以記事名體乎。考知幾致誤之由，蓋起於左史記言，右史記事之說耳。章實齋嘗論之曰，「記曰，左史記言，右史記動，其職不見於周官，其書不傳於後世，殆禮家之愆文歟。後儒不察，而以尚書分屬記言，春秋分屬記事，則失之甚也。夫春秋不能舍傳而空存其事目，則左氏所記之言，不啻千萬矣。尚書典謨之篇，記事而言亦具焉。訓誥之篇，記言而事亦見焉。古人事見於言，言以爲事，未嘗分事言爲二物也。劉知幾以二典貢範諸篇之錯出轉譏尚書義例之不純，毋乃因後世之空言而疑古人之實事乎。」（文史通義書教篇）其言深中肯綮，願告具眼讀者。

杜預之序春秋也，言其以事繫日，以日繫月，言春以包夏，舉秋以兼冬，年有四時，故錯舉以爲所記之名。是則春秋命名之由，非其記事之以編年，故編年之史，應祖春秋。春秋一家，既表編年，則左傳家亦自不能成立。至此史體四家，其名實乃與劉說小異。四家者，一曰、春秋家，編年體也。二曰、國語家，國別體也。三曰、史記家，通古紀傳體也。四曰，漢書家，斷代紀傳體也。

知幾所云後世通行之編年紀傳二體，兩者互有利病，史通二體篇辨之頗明。其盛讚編年之優點有二，一曰易考同時之事，所謂「中國外夷，同年共世，莫不備載其事，形於目前。」一曰避免複沓之記，所謂「理盡一言，語無重出。」語其所失，則使賢聖之士，而跡在沈冥者，終不得彰其名氏，顯其言行，爲可惜耳。紀傳體之優點，在網羅該備，巨細靡遺，所謂「紀以包舉大綱，傳以委曲細事，表以譜列年爵，志以總括遺漏。」而其所失，則在「同爲一事，分在數篇，斷續相離，前後屢出」者。大抵編年之所利，適紀傳之所病，而紀傳之所長，亦即編年之所短。二者相互爲用，不可偏廢。其後宋袁樞之紀事本末體出，史體參而爲三，此則知幾所不及知也。實則編年本末二體之精意，已納於紀傳一體之中。本紀編年體也。書志本末體也。合之止一，離立爲三，於此足以觀

紀傳一體之命意周至矣。

編年之體，繫日月而爲次，列歲時以相續，緒無雜出，所守至約。紀傳之體，門類甚繁，所宜商榷者多，是以史通有上述本紀等八篇之作。茲分敍如后。

甲、本紀　史之本紀，乃全書綱領。故本紀篇曰，「蓋紀者，綱紀庶品，網羅萬物。考篇目之大者，其莫過於此乎。」二體篇亦曰，「紀以包舉大綱。」至言紀之體例，本紀篇則曰，「蓋紀之爲體，猶春秋之經，繫日月以成歲時，書君上以顯國統。」又曰，「紀者既以編年爲主，唯敍天子一人。有大事可書者，則見之於年月，其書事委曲，付之列傳。」綜上所述，凡有三事，一曰紀事編年，蓋本紀取法春秋，編年最爲要義。故列傳篇曰，「紀者，編年也。」二曰紀用君年。所謂「書君上以顯國統。」凡非用其紀元，而假他人之年者，雖紀實傳。三曰唯敍國之大事。雜載瑣事，都涉傳體。區畫既分，是非乃定。持此以衡一切本紀，則真僞立判矣。

乙、世家　司馬遷之記東周諸侯，各國自用其年。其編次之體，與本紀不殊，爲欲抑彼諸侯，因之名爲世家。此知幾所言世家一詞創設之故。（見世家篇）尊世家之要，不在其爲諸侯之史，而在其自紀其年。漢之侯王，非未建年，故史記之列漢世家，知幾譏其未達隨時之義。周之封建，未得復行，史家之從違捨焉，不立世家，亦時勢使然也。

丙、列傳　列傳篇曰，「紀者，編年也。傳者，列事也。」又曰，「列事者，列人臣之行狀。」又曰，「傳以釋紀。」編次篇曰，「夫本紀所書，資傳乃顯。」六家篇曰，「紀以包舉大端，傳以委曲細事。」故傳者備列人臣之行狀，所以釋紀者也。列傳篇所言傳之種類，於單傳合傳之外，有寄傳，附出二種。寄傳「寄在他篇，爲其標冠，」皆別在傳明者也。其附見傳中者曰附出。列傳篇未言附傳，此千慮之一失。編次篇云，「孟堅每一姓有傳，多附出餘親。」下文以向歆父子併之附楚元王爲言，則其所謂附出，意指附傳，非列傳篇之所謂附出也。列傳之作，後史過濫，知幾每致深慨。雜說篇曰，「其有才德闕如，而位宦通顯，史臣載筆，必爲立傳。其所紀也，止具其生前歷官，歿後贈謚，若斯而已矣。雖其間伸以狀跡，粗陳一二，么麼瑣事，曾何足觀。」此類行狀，人莫爾及，故知幾以爲言行如有可崇，雖附出他篇，亦常爲人所樂道，庸何傷乎。

丁、表歷　知幾以爲國史之有表，成其煩費，其說頗爲後人所非。夫表之爲用大矣。清朱彝尊言史表之用曰，「或年經而國緯，或國經而年緯，或主地，或主時，或主世系。事微不具者，錄而見之。」（萬斯同歷代史表序）蓋表之爲用，使「事微不具者，錄而見之」。讀之者得以節力省時，開卷昭然，此其所以爲快也。又浦起龍曰，「撰之史法，參以時宜，親若宗房，貴如宰執，傳有所不登，名未可竟沒，皆以表括之，亦勝密得中之一道。」（史通通釋表歷篇按語）是則表之所載，傳亦有所不登，更不得以煩費詈嗤之矣。惟是知幾之於史表，亦非認其全無可取。在彼之意，其可存者，惟有列國年表，故於崔鴻之十六國

春秋，美其表歷。（見表歷篇）蓋以列國分立，有表則諸國分制，一時盡見，最便學者。史通外篇雜說云「觀太史公之創表也，燕越萬里，而徑寸之內，犬牙可接，昭穆九代，而方尺之中，雁行有序，使讀者舉目可詳。」則於表之功用，知之甚審。評者往往舉此以說表歷篇，謂其前後相違，似非深知知幾之意者。蓋知幾之所詆訶，非表之本身，乃序史家不善為利用之耳。故其於列國年表，則以為可存，諸侯年表，則以為贅疣，班書之古今人表，則以為尤無取焉。

戊、書志　書志篇之言書志曰，「紀傳之外，有所不盡，只字片文，於斯備錄，」語其通博，信作者之淵海也。」其稱道也如此。諸志之中，知幾於天文藝文五行三志，以為「妄入編次，虛張部帙，」而「事應可書，宜別標題」者，尚有都邑氏族方物三志云。以為二文五行諸志，縱不悉從甕除，載筆亦宜改轍。以言天文志，天體古今無殊，所宜置而不記，惟當代之天變，如彗孛氛祲薄食晦明之類，乃可入志耳。藝文志足以辨章學術，考鏡源流，知幾見不及此，肆其詆諆，史識之難，於此可見。渠認必欲存此，則宜唯取當時撰者。蓋時代愈後，載籍愈多，倘不舉錄近籍，則後志汗漫，無復止境矣。至五行志，舊載頗多誣妄，知幾辭而闢之。蓋志五行者之弊，誠如其所謂「前事已往，後來追證，課彼虛說，成此游詞，」甚無謂也。

己、論贊　論贊篇曰，「夫論者，所以辨疑惑，釋凝滯。」史論之命意在此。然篇終一論之端，自史記而開，由是爭有非要，而強生其文。撰之作者，遂而私衍爭端，苟衒文彩，深失設論之旨矣。知幾言史論之善者，在「事無重出，文省可知。」蓋事非重出，補紀傳之遺，文省可知，無免煩蕪之累。「辨疑惑，釋凝滯，」就作論之目的言，「事無重出，文省可知，」就作論之方法言。而方法之中，一者側重內容，一者側重形式，可謂表裏兼顧。贊之為體，史記漢書皆置序傳之後，范書乃分繫於各篇。知幾以為合在一篇，「條貫有序，歷然可閱，」分則「篇目相離，斷絕失次」矣。後來贊語實無贅疣，知幾曰，「夫每卷立論，其煩已多，而嗣論以贊，為黷彌甚。」以其多錄紀傳之言，所異唯加文飾而已，故云爾也。

庚、序例　浦起龍曰，「此所謂序，皆篇序，非總序。其所謂例，則彙序中附出之例，及總立發凡之例。」（序例篇按語）知幾之意，馬班之序，敘明篇旨，猶有詩序之遺。蔚宗以降，遺棄史才，矜衒文彩，累屋重架，皆無足觀。其言例也，曰，「國無法則上下靡定，史無例則是非莫準。」例之用意在此。為史例者，最忌文不準例，故知幾曰，「凡例既立，當與紀傳相符。」序貴簡質，例貴嚴明也。

辛、序傳　知幾言後史序傳之失者，計有三事。一為遠溯源流，追記遠祖，有類家乘。一為故事誇侈，揚才露己，盱衡自伐，片善微能，不憚觀縷。一為冒承望族，矜稱門第，一朝暴貴，諂祭非鬼，妄承先哲，亦六朝以降俗尚門第使然也。

知幾於載言篇言，表志之外，宜別立一書部，所載為制冊章表及

詩頌論著之類。（詩如諷諫詩，頌如出師頌，論著如過秦論，封禪書，書原載列傳，今茲雖立。）此論萬不可行，浦起龍已摘其謬矣。其書曰，「使此冊果立，幾與樂虞流別同科，即劉於載文篇亦言非復史書更成文集，不且自矛乎。」

（二）論作史之方法——史通之論作史方法者，可分取材，敍述，編纂三項言之。

甲、取材——中古以降，載籍日多，史家徵引固易，而其別擇轉難，不可不愼也。取材之宜深識者，就史通採撰篇所言，一爲怪誕小說。諸如海客乘槎，姮娥奔月，王喬飛履，左慈羊鳴之類，皆事涉子虛，在所必屏。次爲誹謗之詞。或以私嫌而横施謗讟，或以偏黨而故作流言，空穴來風，未可輕信。次之爲偏狹志乘。或欲矜其州里，或欲誇其氏族，語多失眞，宜加研覈。復次爲訛誤傳聞。初以視聽壅隔而亂涇渭，繼以穿鑿附會而生異同，綜其得失，事在史家。凡此所言，顛仆不破。所可議者，夫詢諸故老，摭拾遺聞，亦史家取材之一道，有足多者。而知幾以爲芻蕘之言，不可遽信，未免有懲噎之弊耳。

至於官牘之文，詞多虛妄。史通載文篇言其五失，一曰，虛設之文。如禪讓文所載禮儀，並未實行，是爲虛設。二曰，厚顏之文。如誥檄之詞，多自矜誇，是爲厚顏。三曰，假手之文。詔誥出自詞人，浮華損實，是爲假手。四曰，自戾之文。如帝王睿識，前後相違，則兩詔所言，自相矛盾，是爲自戾。五曰，一概之文。人事屢改，文理無易，是爲一概。凡此五失之文，悉從刊落，乃得「去邪從正之理，捐華摭實之義」。知幾以爲史家所宜採錄者，當以「言成軌則，爲世綱鑑」爲準，此乃「禁淫之隄防，持雅之管轄」也。

史流雜箸，可供參考者多。史通雜述篇所列，爲類有十。偏記，小錄，逸事，瑣言，郡書，家史，別傳，雜記，地里書，都邑簿是也。就中瑣言家史二者，可顧名思義。餘者之性質，請加詮釋。偏記乃當世之時事，小錄乃知舊之傳記，逸事足補史闕，郡書乃記鄉賢，別傳列忠貞之言行，雜記志怪異之事蹟，地里書即郡國志，都邑簿即京師志。史家若能愼擇兼採，斯可免夫固陋之譏矣。

乙、敍述——就史通敍事篇所言，史家敍事之準則有三。一曰，簡要。敍事篇曰，「夫國史之美者，以敍事爲工，而敍事之工者，以簡要爲主。」欲語夫此，其道維何。同篇曰，「蓋敍事之體，其別有四。有直紀其才行者，有唯書其事跡者，有因言語而可知者，有假讚論而自見者。」敍事之時，四者皆不相須，有一於此，無需其他。若記同一之人，同一之事，四者畢書，則疊床架屋，爲累實多，乖夫簡要之義矣。次之，其紀事錄言，皆宜省句省字。即知幾所謂敍事求省之二流。史通浮詞篇曰，「夫詞寡者出一言而已周，才蕪者資數句而方浹。」蓋才有高下之殊，故文有簡煩之別。史家之文每紬於才，難乎簡要。知幾嘗錄其文，其有煩者，皆以筆點其上，成爲點煩一篇。或有史家，過於求簡，而事義多○者，矯枉過正，亦無足取。故史通敍事篇曰，「夫紀事之體，欲簡而且詳，疎

而不濫。若煩則盡取，省則多捐，此乃忘折中之義，失均平之理。」若何而能煩簡適當，求其折中，則運用之妙，存乎一心矣。此外有附加子注之法，亦與文之簡繁相關。史通補注篇曰，「雖志存該博，而才闕倫敘，除煩則意有所恡，畢載則言有所妨，遂乃定彼榛楛，列爲子注。」此雖行文求簡之一道，而知幾以爲唯「才闕倫敘」者爲之，意頗少之也。二曰，用晦。爲文之道，顯晦不同。何謂顯晦，敍事篇曰，「顯也者，繁詞縟說，理盡於篇中。晦也者，省字約文，事溢於句外。」用晦之道，則以「略小存大，舉重明輕」爲言。文之晦顯，益關才分。尚簡則文如其事，用晦則事溢於文。尚簡固難，用晦尤難。三曰，質實。夫文過其實，乃史之所忌也。史家之於史文，有文飾其字句者，有文飾其意義者，其爲失實則一。文飾字句者，雕繢滿眼，繁縟浮靡。知幾論之曰，「夫以飾彼輕薄之句，而編爲史籍之文，無異加粉黛於壯夫，服綺紈於高士者矣。」（論贊篇）亦以史主質實，非漢代詞賦可比。字句之文飾，多模擬古語。閱事篇所謂「事不類古，改從雅言。」「假託古詞，翻易今語，」六朝史家，正坐此病，大爲知幾所非。古史多載口語，莫不多其雅正。徒以常人之情，貴遠賤近，乃如言語篇所云，「已古者即謂其文，猶今者乃驚其質。」其弊也「今古以之不純，眞僞由其相亂，」（言語篇）而學者不足以「考時俗之不同，察古今之有異，」（敍事篇）矣。其文飾意義者，如浮詞篇所云「魏書稱登國以鳥名官，則云好尙淳樸，遠師少皞。遂道武結婚蕃落，則曰招攜荒服，追慕漢高。」是其顯例。遠離質實之義，殊非史家所應爾。

三者之外，復有因襲與摸擬二事，亦爲史家敍述之道，不可不論。史家之記事也，其義例未必盡爲獨創，其因襲前人者有之。惟因襲之要，在不忘隨時之義。故史通因習篇曰，「夫事有貿遷，而言無變革，此所謂膠柱而調瑟，刻船以求劍也。」其有沿用成文，兩屬史家常事，惟是時代不同，前人書之則然，而後代因之則誤，是則因之爲義，不可不詳也。就因習篇所舉諸例考之，因之一事，有當因而不因者，此不因之非也。有不當因而因者，此因之非也。不當因而因者之中，又有前人已誤而誤因之者，及有前人未誤因之而誤者。前人之誤，有出自有意，有出自無意，皆史之所不當因。因與不因，其在史家之識事詳審乎。次之，史家敍事，其書法筆法有出乎摸擬者。史通摸擬篇曰，「蓋摸擬之體，厥途有二。一曰，貌同而心異。二曰，貌異而心同。」又曰，「蓋貌異而心同者，摸擬之上也。貌同而心異者，摸擬之下也。」其所謂貌同而心異，乃形似而神非。貌異而心同，乃形非而神似。其間優劣判然，無待辭費也。

以上係就敍述之方法言，今進而言敍述之對象。史家書事之體，史通書事篇列舉八目。荀悅先立五志，知幾廣以三科。悅云「立典有五志焉。一曰，達道義。二曰，彰法式。三曰，通古今。四曰，著功勳。五曰，表賢能。」知幾所增爲敍沿革，明罪惡，旌怪異。其言曰，「何者，禮儀用舍，節文升降則書之。君臣邪僻，國家喪亂則書之。幽明感應，禍福萌兆則書

之。」自今日視之，雖怪異一目，可從沙汰，劉氏之言，指於時也。敍沿革，載制度言。明罪惡就人物言。著功勳表賢能，所以示後。明罪惡，所以鍼世。故人物篇曰，「夫人之生也，有賢不肖焉。若乃其惡可以誡世，其善可以示後，而死之日，名無得而稱焉，是誰之過歟？蓋史官之責也。」惟是微功片善之人，未可示勸，則闕之無傷。不才宵小之徒，不足示誡，宜棄而勿錄。若亦搜彼行事，裁為專傳，適足成史文之蕪濫也已。

史文敍記，所可商榷者，尚有二事。一為稱謂，一為邑里。兩者分詳史通稱謂篇及邑里篇。史之稱謂，宜將逾者，首為號謚。列國並立之時，史家以一國為正統，其記餘國，多有沒其號謚，深失史家存實之義。至於廟號，祖有功而宗有德，其後僻王庸主，亦皆謂祖宗。知幾以為史臣載例，宜予辨明。若每有所書，必存廟號，不足「申勸沮之義，杜渝濫之源」也。次為追加之號謚。倘有帝號徒加，人與不慨，則每書其人，惟云皇之祖考而已。稱謂之中，於號謚之外，則為諱名。名之或諱或書，自有恆例。若天子而稱諱，匹夫而不名，淫亂之臣而隱其諱，正朔之君而呼其名，知幾謂皆史家之失也。以言邑里，知幾之意，以為邑里之書，應從實錄。地名改易，尤貴原委詳明。惟自東晉以後，迄南北朝，南渡僑人，悉非土斷，僑名本鄉，因以成俗。史家為人作傳，咸書舊里，若從實錄，將以成嗤。史體之失，莫此為甚。此邑里書法乖違之一因也。復有緣於門第觀念者，邑里篇曰，「自世重高門，人輕寒族，競以姓望所出，邑里相矜。」若其所承，長崇冒貫籍之風。同篇曰，「爰及近古，其言多偽，至於碑頌所勒，茅土定名，虛引他邦，冒為己邑。」而史家竟不覈實，因仍其謬。此邑里書法乖違之又一因也。

丙、編次——史籍首重編次，而編次之難，當數紀傳一體。蓋編年「以日月為遠近，年世為前後，」「雁行魚貫，皎然可尋。」而紀傳為體，「錯綜成篇，區分類聚，」則有「統體不一，名目相違」者矣（見編次篇）知幾所言編次之體，余詳為區分，計得三事。一曰，入類宜審。紀傳之體，凡有紀傳表志四類。何者宜紀，宜傳，何者宜表，宜志，自有一至當之理，寓乎其間。史家之於史料，宜因其固然，納於其類。編次篇之非史遷以龜策為傳，以其宜志而誤入於傳也。循此類推，則宜紀而傳，若後漢書之更始傳，宜傳而紀，若史記之項羽本紀，宜傳而表，若漢書之古今人表，皆入類未審，而見譏於知幾者也。二曰，合傳宜審。傳之為體，述者多方，惟二人以上同傳者，編次之間，大費斟酌。尋同傳之例，一為行事相關，一為品藻相同。列傳篇曰，「如二人行事，首尾相隨，則有一傳兼書，包括令盡。」若陳餘張耳二人分傳，則同為一事，兩傳兼書，將不勝其煩，故宜合傳。此行事之相關者也。史通品藻篇曰，「史氏自遷固作傳，始以品藻相從。」韓老同傳，即屬此類。以品藻相從者，求其的當甚難。韓老合篇，見譏班孫，就知幾而言，於此亦無定論。列傳篇謂為「頗得其倫」而編次篇則目為舛謬，亦由人之品藻，求其具體必同，不可多得。合而為傳，讀之者自時有見仁見智之異也。又一傳之中，所載附傳，亦宜慎審。若楚元傳後，附載向歆之子，知幾責其編次失

倫。蓋向歆事蹟尤異，宜以類離立且其與楚元也，時代既屬相懸，族屬又復疏遠，合爲一錄，可譏者多也。三曰，次篇宜審，紀傳表志宜有適當之次第。編次篇嘗稱國志二牧傳之失，謂宜首紀先主，不可先標二牧，比之高光。此紀傳編次之失者也。以言表志之編次，知幾不主二者介乎紀傳之間，語見編次篇。

史家編纂，於求編次有序之外，尙須求題目之適當，與斷限之分明。題目云者，指史之總名與篇目。題目篇所云不繫時月而號曰春秋，無累其多而標之以略，（如魚豢魏略）此總名之失也。馬遷傳載皇后，乃以外戚命章。班固表列古人，而以古今爲目。此篇目之失也。范曄以降，列傳題目加詳，而知幾非之。謂其煩碎，乃類俗之文案孔目，藥草經方。殊屬左見。又謂「讀者研尋，篇終自曉。何必開帙解帶，便令昭然滿目。」殊不知開帙昭然，最便讀者，何得以此少之。善乎浦起龍之言曰，「柳州有言每讀古人一傳，數紙已後，再三申衆，復卿姓氏，旋又廢失。鈍器正多患此。題目加詳，宜勿深責也。」次之，斷代之史，首重斷限。但歷史之演進，綿延無間，未可劃分，亦猶抽刀斷水，水自長流，無由截而爲二。史設斷限，本屬勉强，事有所本，皆非無因而至，故於一代之始須敍事之淵源，此不得謂爲逾限。斷限篇曰，「正其疆里，開其首端，因有沿革，遂相交互。事勢當然，非爲濫軼，」卽此意耳。過此以往，便爲越軼。明彼斷限，權衡得中，是在史家之卓識。編纂既重斷限，則其取材當敍述之時，亟宜加意於此，自不待言矣。

（三）論史家之修養——知幾嘗言「史有三長，才學識世罕兼之，故史才少。夫有學無才，猶愚賈操金，不能殖貨。有才無學，猶巧匠無楩楠斧斤，弗能成室。」（唐書本傳）章實齋釋之曰，「非識無以斷其義，非才無以善其文，非學無以練其事，三者固各有所近也。其中固有似之而非者也，記誦以爲學也，辭采以爲才也，擊斷以爲識也，非良史之才學識也。」（文史通義史德篇）

六朝以降，誤以文士之才視爲史才，卽實齋所謂「辭采以爲才」也。史通覈才篇曰，「自世重文藻，詞宗麗淫，於是沮誦失路，靈均當軸。每西省虛職，東觀佇才，凡所拜授，必推文士。遂使握管懷鉛，多無銓綜之識，連章累牘，罕逢微婉之言。而舉俗共以爲能，當時莫之敢侮。」唯其若此，故所成之史，乃有如敍事篇所云，「其立言也，或虛加練飾，輕事雕彩，或體兼賦頌，詞類俳優。文非文，史非史。」知幾患時弊之深，此覈才篇之不可不作也。

取材之別其眞僞，論事之明其是非，衡人之辨其善惡，非有史識不爲功。知幾之言史識，特重隨時之義，故其言編纂也，則譏史遷之立漢世家曰，「雖得畫一之宜，詎識隨時之義。」其言修辭也，則詆孫綽之擬尙書曰，「陷於矯枉過正之失，乖夫適俗隨時之義。」（史通外篇）至言記事也亦然。其記邑里，不主取其舊號，施之於今，亦深重隨時之義者也。

述篇曰，「學者有（疑當作畫）

傳聞舊事，多識其物，若不窺別錄，不討異書，專治周孔之章句，直守遷固之紀傳，亦何能自致於此乎。」史家言學，當識夫此。

蓋才者就史文之表達組織而言，識者就史家之取材斷事而言，而學者又所以培其才而益其識者也。高攀龍曰，「人不患無才，識進則才進，……皆得之於學也。」（明儒學案卷五十八）其言信然。章實齋認三者猶不足盡史家之長，更廣以史德一目。氏之言曰，「能具史識者，必具史德。德者何，謂著書者之心術也。」實則知幾之書，言史德者多矣，謂其未揭史德之名則可，謂其不重史德之實則非也。知幾言史之功用曰，「史之為用也，記功司過，彰善癉惡，得失一朝，榮辱千載。」（曲筆篇）又曰，「史之為務，申以勸誡，樹之風聲。」（直書篇）故直書善惡，為史家無上責任。唐書本傳載其言曰，「善惡必書，使驕君賊臣知懼，此為無可加者，」此非實齋之所謂史德也耶。故於曲筆篇中，謂自古史臣未嘗以曲筆獲罪，遂使愛憎由己，難得實錄，力主人君宜加懲革。直書篇復於南董之不避強禦，韋（昭）崔（浩）之無所阿容，備致褒揚，旌其良直。其評史家則曰，「史之為務，厥途有三焉。何則，彰善貶惡，不避強禦，若晉之董狐，齊之南史，此其上也。編次勒成，鬱為不朽，若魯之丘明，漢之子長，此其次也。高才博學，名重一時，若周之史佚，楚之倚相，此其下也。」（辨職篇）又曰，「蓋左丘明司馬遷，君子之史也。吳均魏收，小人之史也。」（雜識篇）又曰，「史者固當以好善為主，嫉惡為次。若司馬遷班叔皮，史之好善者也。晉董狐齊南史，史之嫉惡者也。」（同前）觀其所云，無不以史德為先。史家之修養，蓋以此為尤要焉。不然，雖有才學識，而用之不以其道，適足使人間增益幾許穢史，善無所勸，惡無所誡，史之功用云乎哉。

（四）論讀史之鑑別——史通鑒識探賾二篇，乃言史之鑑別者也。作史固難，鑑史亦復不易。其所以然者，知幾以為一在史文浩博，索隱為難。一在讀者凡庸，探賾無力。此所以有「欲求銓覈，得中其在千載一遇」之歎也。

鑑史之病，凡有數端。有衡以成見者，有銓釋謬誤者，有立言無據者，其於史家，有文飾其非者，有妄加以罪者，皆知幾所謂「乖作者之深旨，誤生人之後學」（探賾篇）者也。知幾之時，本成見以論史者，一為以卷帙之多寡論優劣，一為以文詞之華采定甲乙。知幾於此，力施彈射。二體篇云，「晉世干寶著書，乃盛譽丘明，而深抑子長。其義云能以三十卷之約，括囊二百四十年之事，靡有遺也。」雜議篇云「王充著書，既甲班而乙馬，張輔持論，又劣固而優遷。」此皆以卷帙之多寡論優劣者也。此說知幾於史通煩省篇斥之。言記事之有詳略，或緣於地理之通塞，或緣於時代之遠近，所謂「一國阻隔者，記載不詳。年淺近者，撰錄不備。」以此而論優劣，其亦不達於事理矣。然則史之詳略，若何而始關優劣乎。知幾曰，「夫論史之煩省者，但當要其事有妄載，苦於榛蕪，言有闕書，傷於簡略，斯則可矣。必量世事之厚薄，限篇第以多少，理則不然。」洵為篤論。敘事篇曰，「夫識寶者稀，知音蓋寡。近有

裴子野宋略，王劭齊志，此二家者，並長於敍事，無愧古人。而世之議者，皆雷同譽裴而共詆王氏。「夫江左事雅，裴筆所以專工。中原跡穢，王文由其屢鄙。且幾原務飾虛辭，君懋志存實錄，此美惡所以爲異也。」又言語篇曰，「世之議者，咸以北朝衆作，周史爲工。蓋賞其記言之體，多同於古故也。夫以枉飾虛言，都捐實事，便號以良直，師其模楷，是則董狐南史，舉目可求，班固華嶠，比肩皆是者矣。」此皆以文詞之華素定甲乙，而見嗤於知幾者也。至若詮釋謬誤，立言無據，其於作者，飾非妄罪，諸例皆見原釋篇，可覆按也。夫失作者之指歸，有所揚抑，爲咎已多，至若居心矯妄，任意低昂，則罪何可恕。余謂才學識德四者，作史者無之，固不足以成書，而鑒史者無之，又豈足以持論乎。

三、學術上之貢獻

知幾在學術上之貢獻，首推史學。其於史學也，辨其指歸，殫其體統，勸爲專著，前無古人。綜其功績，一曰，開發新議，啓導後人。一曰，評論諸史，有稽考訂。浦起龍著史通通釋嘗云，「劉氏開發史例，後史不能易者，十得六七。」浦氏於史通自敍篇後列舉之曰，「自其以編年紀傳辨塗轍也，而二體之式定。自其以史記漢書明去取也，而斷代之例行。自其斥秦紀於宋帝之先也，而開創無冒越之篇。自其擯世家以隨時所適也，而載記有變通之義。自其論后妃稱紀或寄外戚皆非也，而傳首始正。自其論篇贊複衍，更捐銘儲充贊也，而駢詞都捐。自其力排班志之五行也，而災祥屏讖緯之蕪。自其痛詆魏收之標題也，而稱謂絕誕妄之目。自其以書地因習爲失實也，而邑里一遵時制。自其以敍事煩飾爲深誡也，而瑣噱牟落刊棄。約舉數端，後史可稽。」其言除二體一節可議之外，餘均確鑿，無可復言。亦有知幾創議，後人因之而加以變通者。如書志篇主增立三志，雖不行於後之正史，然鄭樵通志二十略中，首敍氏族。杜佑通典食貨門內，即詳士貢。至於都邑通志，別立一略。氏族之記載，簡略則無所用之，欲求委備，而國史又未可勝載。至章實齋始主列於方志，其言曰，「譜牒之書，藏之於家，易於散亂。盡入國史，又慮繁多。」（和州志氏族表序例上）載之方志，殊合折中之宜。章氏之取法史通，可謂能識變通之義者矣。禹貢一篇，列載土貢。知幾之立方物志，蓋取法尚書。此議既唱，杜佑馬端臨之徒，競載土貢。後之治經濟史者，足資考證，爲益實多，於此亦足以見知幾之史識矣。以上所云，皆其開發新議，啓導後人者也。知幾之書，於其時諸史，多所評論。所言得失，輒中竅要，益人識見，常有既乎。至其立論，皆有所本，原書亡佚，其事多賴劉說而存。如魏書元帝牛金之子，牛繼馬後之說，始於沈約晉書之妄。宋書拓跋之祖出自李陵之說，始於崔浩國書之妄。不有知幾之書，何可知其妄說所自。（見外篇雜說）亦有史書，後人擅加竄改，得劉書而窺其廬山真面者。如敍事篇云，「翼犍道武原諱，伯起革以他語。」今魏書不諱，可知魏書文字已爲後人增損矣。又如宋書編次，書志原在傳後，今書之志仍介紀傳之間，可知宋書編次，已爲後人更易矣。自餘可供考證之處甚多。豈其所評之史，大半皆已失傳。今

藉知幾之言，猶可見其彷彿。吉光片羽，彌足珍惜。有裨考訂，可勝道哉。

史通雖爲言史之作，惟其所表現知幾之思想者，實不僅史學一端。即知幾亦嘗自言之曰，「夫其書雖以史爲主，而餘波所及，上窮王道，下掞人倫，總括萬殊，包吞千有。」其自敍也如此，亦史遷所謂「究天人之際，通古今之變」者也。考其有功學術，上述史學之外，其尤要者，尚有二事可得而言。一曰懷疑之精神。漢儒遞禀師承，篤守家法，流風所扇，失之迂拘。其於經傳，未敢輕疑，皆恪守舊聞，而無所同異，以致性靈汨沒，理智消沉。至若王充之肆詆前非，問孔刺孟，殆爲特例矣。魏晉以還，稍持異議。其能昌言舊記之失眞，經典之或謬，若知幾者，自屬罕覯。識之者譏其別具隻眼，不識者謂其工訶古人。史通疑古惑經諸篇，於尚書春秋論語，略不指摘所失，無所顧忌。其於古史，多所致疑。堯舜之禪讓，蓋本訛傳，商周之嬗繼，殆多虛美。疑古篇中，已發此意。崔東壁之勇於疑古，知幾實已導夫先路，謹守求眞之義，甘犯侮聖之嫌，亦可以風百世矣。至其疑舊史記載之失實者，暗惑一篇，臚舉其事。其散見他篇者有之，未遑枚舉。夫善疑者，工於思辨，事之眞僞，燭照無遺。其於迷信機祥之言，自在芟除之列。董仲舒之談天人合一，劉子政之論洪範五行，以緯釋經，牽強附會。班志五行，多所徵引。知幾鄙其譌妄，說詳書志等篇。於此不欲盲從，誠具眞知灼見。史稱其「議明銳觀」，信有徵焉。學能該博，鑒自精審。則其所疑，自捨要實。浮譌既去，眞理自彰。學術之能日進無已者以此。若夫思而不學，妄有所疑，務爲怪誕，自矜新異，貽誤當時，傳欺來世，則非惟無功於學術，抑亦知幾之罪人也矣。

二曰論文之主張。載文篇曰，「文之將史，其流一也。」覈才篇復曰，「史者，當時之文也，然樸散淳銷，時移世異，文之與史，較然異轍。」蓋文史二者，本自同流。駢體既盛，遂爾異揆。雖然，駢儷之文，不過文之一體。駢儷之外，尚自有文。文史之與文殊者，僅謂駢儷之文。是則捨駢儷而言，文史二者，固未嘗異轍。故知幾論史筆之文，亦即論文筆之文。其言史家敍事之道，有志爲文者，不可不奉爲圭臬矣。漢魏詞賦，已肇駢文之端。有晉以降，歷南北朝，流宕忘歸，不知紀極。其詞綺靡，其聲淫靡。文勝於質，理伏於辭。學者競一韻之奇，爭一字之巧，斷肺鏤肝，捐本逐末。雖明達如顏之推者亦云「時俗如此，安能獨違」（顏氏家訓文章篇）澆漓之習，從可知矣。其後周太祖欲革其弊，因魏帝祭廟，群臣畢至，乃命蘇綽爲大誥奏行之。其文語準尚書，史云「自是之後文筆皆依此體。」（北周書蘇綽傳）浮華之習初捐，摹古之風轉盛，以此易彼，其弊尤甚，亦文學之厄運也。知幾於文，不主淫麗。蓋駢體末流，爲病甚深。敍事篇曰，「其爲文也，大抵編字不隻，捶句皆雙，修短取均，奇偶相配。故應以一言蔽之者，輒足爲二言，應以三句成文者，必分爲四句。彌漫重沓，不知所裁。」雕衒之風，流弊至此。其於詞賦，尤所詆排。載文篇曰，「若馬卿之子虛上林，揚雄之甘泉羽獵，班固兩都，馬融廣成，喻過其體，詞沒其義，繁華而失實，流宕而忘返，無裨勸獎，有長奸詐，[七]是其罪也。」至若摹古之風，亦爲知幾所不取。史通外篇論蘇綽之文曰，「案

韓文雖去彼浮麗，存其典實，而陷於矯枉過正之失，乖夫適俗隨時之義。苟記言若是，則其謬逾多」。知幾論文以適俗隨時爲言，最具通識。若身當漢魏而語必周秦，僞修混沌，失彼天然矣。初唐文風，雖軌六朝。故老猶有「王楊盧駱當時體，輕薄爲文哂未休」之句。知幾目擊其弊，既嫌雕飾之喪眞，又懼摹古之損實，去泰去甚，求其折衷，其爲文之準則乎。從此韓愈之倡古文，既掃六朝金粉之氣，亦不以佶屈聱牙，艱澀費解爲工。嘗言文無難易，唯其是爾。其所謂古文也如此。退之論文之見，知幾早已得其三昧，闡發無遺。世之論文者，不可不知也。

三十二年九月二十八日完稿

石里克的人生觀（一）

洪謙

假如我們從石里克（M. Schlick）的邏輯經驗論立場而推論他的人生觀，那麼一定以爲是現實的，理智的，缺乏感情和理想的。但是事實上，他的人生觀則絲毫不帶這樣的——甚至于相似的色彩：他的人生觀，是一種充滿感情的，絕對理想的，直覺的人生觀。石里克這個充滿感情的，絕對理想的，直覺的人生觀，就是他的「幻想的，狂熱的，詩意的樂觀主義」。

石里克這個「幻想的，狂熱的，詩意的樂觀主義」之所由生，其主要原因，即在于石里克不僅認爲在人類的純粹本質中有所謂純眞的「愛」和「內心的善」的存在，而且還認爲人類之所作爲，這個「愛」和「善」是直接的，或間接的指使者。這個「愛」和「善」既能爲人類一切行爲的指使者，那麼我們在生活上之所表現，苟無起于外物的「目的感覺」（Das Zwecksgefuehl）之引誘和支配，則其所至，自然是無往而非「愛」，無往而非「善」了。所以石里克在他的「人生智慧」一書中曾說：「所有過去曾共生活的人們，一定由于那個「愛」和「善」的吸引與融洽而曾戀過，愛慕過的。因爲當我們的純粹本質接觸的中間，我們自然會發生一種內心歡愉，或者說一種玄學的感覺（二）。這樣的內心的歡愉，和玄學的感覺的情態，簡直如同我們所愛戀的人在我們攜手的一剎那間，簡直好像聽著樂會或觀風景的時候，我們從某種歌曲或景色的想像中，而置身于另一境界內那樣。」所謂人生，或者說人生眞義之所在，石里克曾鄭重的告訴我們：事實上不是別的，僅是如何儘量的把握那個「愛」，欣賞那個「善」，把握那個「愛」，欣賞那個「善」而已。我們對于那個「愛」，那個「善」把握愈多，欣賞愈多，則我們愈感覺到人生意義之無窮，則我們的人生愈富于意義，富

于內容了（三）

從哲學上看到石里克這樣的樂觀主義的人生觀，自然以他的『青春哲學』（Die Philosophie der Jugend）爲出發點。『青春』的概念從其一般的意義而言：無非是對于年齡上一種特殊的表達，不過在石里克的『青春哲學』中之所謂『青春』，則具有不同的意義。石里克之所謂『青春』是他對于整個人生一種基本的觀念。石里克在他的『人生意義』中所以說：『我們常說到青春的熱情，這是對于『青春』的概念一種恰當的連繫一種最好的說法。因爲熱情總是青春時代所有的最能表現『青春』的特性的（四。）只有熱情才能說出『青春』的意義，表達出『青春』的內容。一種事業的熱情與青春的熱情是燃燒着同樣的火燄與光輝的。……就以整個文化價値而言在原則上也無非是如何的使人類『青春化』（Die Verjungung）。所謂『青春化』者，自然具有一種哲學的意義。就是我們一切的作爲不應爲起于外物的『目的感覺』所支配，而應當本乎人類純粹本質中的那個『愛』和『善』而爲。就是一切關于生活中的必然事件，也應這樣也應視爲一種『遊藝』（Das Spiel）似的。』

『遊藝』這個概念是石里克的『青春哲學』中最基本的概念，是最富于表現他的『青春哲學』的特性的一個名詞（五。）一般之所謂『遊藝』無非指生活中的一種遊戲或享受而言，從未具有一種鄭重以至於有關于整個人生的意義者。但是石里克之所謂『遊藝』則不然。他之所謂『遊藝』，是在于表達『人類絕對自由的，志願的，感興趣的，不爲目的感覺所支配的，不爲外物所强制的一種作爲』而已。所以發見『青春』之爲人生的基本觀念者，如詩人失勒就說：『一個人只有在『遊藝』的時候，才是一個純粹而完全的人。』石里克自己則說：『人生雖是一種遊藝，但不是一種兒戲』（Das Leben ist ein Spiel, Aber keine Spiderer。）換句話說：所謂『遊藝』，勿論在失勒與石里克心目中，都不是指遊嬉享受以及類似兒戲的事件而言，而是用之以對於人類以生活本身爲目的而不以之爲達到其他目的之工具的人生的一種表達。石里克還認爲『一切科學文化的發展，實際上都是人類精神『遊藝』的結果。科學家竭其終生之力從事于自然的研究，而不以其所得之如何爲念者，就是這個『遊藝』的人生觀的實際表現，就是這樣的人生觀對于文化的貢獻。人類整個文化的進展與前途，都是靠這個人生哲學而保持的（六。）』

『我們不把生活本身就視爲一種生活，反把他視爲達到其他目的之工具，』不僅是失勒與石里克，就是尼采也認爲這是對于人類文化前途一大障礙。因爲如果我們必須將那人類的純粹本質湮沒了，必須將那『純眞的愛』和『內心的善』掩飾了，必須將爲『生活而生活』以至成其奴役了。所以石里克在他的『人生意義』

中會慨乎言之：『假如我們一切的作爲，完全以這個作爲本身爲目的，是出于「愛」，出于「善」，出于歡愉，出于興趣，是「靑春的熱情」之表現，是「靑春的人生」之活動結果，那麼可以說是人類有了眞正自由了，有了最後的解放了，有了他的「靑春」的生活了，有了他的有意義的人生了。』我們不要忘了『生活根本不是生活的工具，而是本身就是一種生活』。這是石里克人生哲學中的名言。同時他本人還加以强有力的注脚：『假如生活永遠是目的，而不是達到其他目的之工具，那麼無論所生活的是怎樣，就是到了最後的絕望，也還是具有深刻的意義的。』

石里克的樂觀主義的人生觀，不僅有哲學上的根據，就是在社會倫理方面也有牠的事實理由的。石里克認爲社會文化的發展與宇宙萬物的發展，在原則上是具了相似的過程的。「天演」這個觀念是牠們從歷史上和事實上唯一能解釋的根據。關于這一點在社會文化方面他曾用一般的文化發展的事實爲之說明。石里克說：『文化之最大功用，就在于將生活中凡視爲生活工具的，都能變成有自己目的的作爲，都[illegible]常在牠之爲生活工具以外而有牠的特殊的作用。實際上，過去社會文化一般的發展，都有了這個共同的趨勢。而且這樣的文化目的之實現，和文化生活的形成，到現在已經具體而微達到相當的程度了。譬如以前無論爲「視」「聽」「言」「行」，」無一而非專爲「生存競爭」的工具，「維持生命」的方法，現在則從原則上改觀了。就是從「視」而到了「觀」，從「聞」而到了「傾聽」（七）從「言」而到了「歌唱」，從「行」而到了「跳舞」與「運動」，從「性的調和」而到了「愛戀」，從「艱苦的工作」而到了「自由的創造」。總而言之：以前許多這些專爲生活工具的對象，現在已經有了牠本身的獨立的作用和目的，而且還成了文化社會中的必需品了。』

石里克以爲從「個人傾向」（Personinle Neigung）中能產生有關個人的文化環境，同樣從我們的「社會傾向」（Soziale Neigung）中亦產生社會的文化傳統。這樣的社會文化發展觀可就與霍布士的社會觀念根本的衝突，甚至于不相容了。霍布士不是認爲在人類本質上根本就無所謂「社會傾向」可言麼？不過石里克認爲霍布士的社會文化觀念是否具有現代社會人類學和社會心理學的根據，還是一問題。假如有其所有的根據的話，則結果亦無傷于整個社會文化的發展。因爲如石里克所言，假如人類對于社會確無「社會傾向」，確無人類本質中應有的「善」和「愛」，那麼他們亦能從「動機感覺」而到「事業感覺」（Das Enfolgsgefuehl）的過程中（譬如說交易買賣中的互相通融辦法）亦能感到「愛」與「善」的樂趣，亦能感到那個「愛」與「善」的「作用」，這一點是無可懷疑的。

至於石里克的樂觀主義的倫理觀，主要的是用「善」來替代

「義務」的觀念石里克認爲一切倫理的事業和道德的行爲，幷不是由于某種「倫理的規範」而產生，如康德的倫理學所指示我那樣，而是我們本着人類的純粹本質生活的結果，或者說是我們有了「愛」而「善」的歡愉而感興趣的生活內容之表現。所以根據石里克的看法，一切道德的行爲，就其本質而言，是內心的充滿感情的，自由而活潑潑的，可不是被動的，爲理智所支配的，强迫而死板板的。康德對于義務之道德的中心觀念以熱烈的讚頌，石里克則用「善」以替代康德這個倫理的基本觀念，同時他對于善的讚頌也如「康德的義務讚頌」（Die Kantsche Hymne zur Verherrlichung der Pflicht）一樣，久已傳誦人間了（八）。

我們從石里克的樂觀主義而看到他的人生觀，好似近乎伊壁鳩魯式的一種享樂主義。固然，我們在原則上，不能否認石里克是一位享樂主義者。不過我們對于他之爲享樂主義者必須明白：他之所謂樂是一種從那「愛」與「善」中而發出的一切作爲，而與吾人一般之所謂樂毫不相關的。換句話說：石里克之所謂樂，不是一種恣情縱慾，以及一切相似的樂，而是一種崇高的，具有精神和理想的因素，富于感情內容和意義的樂。所以石里克之爲享樂主義者就違與伊壁鳩魯也頗不同：伊壁鳩魯對于科學文學藝術，是非難的，但是石里克則認爲無論爲文學爲藝術，都是我們所謂樂的對象，都是我們體驗人類純粹本質中那個「愛」和「善」而必需的，而且石里克曾反覆的告訴我們：「生活本身是毫無價值可言的，他的價值是在于牠的內容，在于牠對于「愛」和「善」的體驗如何，或者說牠的「興趣感覺」（Das Lustgefuehl）之滿足如何。文學藝術對于人類的「興趣感覺」的關係，無容說了，就是科學之爲實際眞理體系，幷不是因其能給我們以許多應用上的可能性，或「征服自然」的方法，而是因其亦如文學藝術能使我們達到我們精神上的要求，滿足我們精神上的要求，簡而言之，能滿足我們的「興趣感覺」，至少科學家本人是如此罷了。

所以石里克以爲最能體驗那精神上，感情上，和理想的樂，以及最能把握人生意義的，莫過于詩人，藝術家，音樂家，其中尤其是詩人。「僅有他們才具了人未具的智慧與材能，將人生置諸那個理想的境界中，而後加以理會，加以摸擬，加以欣賞了。」「理想的人生，代表的人生，是詩人音樂家的人生。」「我們都是被阻礙的詩人罷？（Wir sind alle verbindeste Dichter）這些話常出自他的口中，這或者是他只能成哲學家，而不能成爲詩人的「怨語」！吧

總之，石里克之所謂「愛」和「善」的體驗，或者說我們「興趣感覺」之滿足，與「人生的精神創造」是不能分離的。所以石里克在他的「人生意義」中曾說：「人生意義在一個時候才能達到最高峯，就是我們從創造的人生中而漸漸的接近「青春」的境界，而達到「遊藝」的人生。當我們到達了那個境界的邊境，就有人在

與我們揮手歡呼。他們似乎說：「到了這「青春」境界裏，我們就可以無限的欣賞人生了，才能把握着人生的最高意義了，才能了解所謂「生活就是慶祝生存」（Leben heisst: das Fest des Dasein feiern）的意義而親嘗之了。」

附　註

（一）石里克的關於人生觀方面的著作有下列四種：

（1.）「人生智慧」Die Lebensweisheit 1908

（2.）「在發展中的美學的基本問題」Das Grundproblem der Aesthetic in……1909

（3.）「人生意義」Von Sinn des Lebens 1927

（4.）「倫理學問題」Fragen der Ethik 1930

（二）維也納學派之所謂玄學的感覺是指一種充滿感情和理想的，但無實際的根據的內心感覺而言。

（三）石里克認爲熱情最能表現一種不顧一切利害而本之內心的「愛」或「善」的行爲。

（四）石里克所謂「青春」不是指人之年齡之老幼而言，僅指一種具有熱情的人爲了起源於熱情的人而言。

（五）我們對於「遊藝」則能擇其最感興趣者而爲之，同時這個「遊藝」本身就是一種「遊藝」的目的。固然，現在亦不乏對於遊藝懷有其他目的者，譬如各種運動競賽賭博獲利等等，但這已失去了「遊藝」的本意。

（六）假如從事學術工作的人，不以其研究對象爲研究目的，不以他的研究爲一種「遊藝」而想從中能有所致用或所得，那麼就以科學而論，則無如許的科學家和過去這樣的科學發展了。

（七）「觀」德文爲 Schauen，「傾聽」德文爲 Lauschen，均含有欣賞之意。

（八）見石里克所著「倫理學問題」卷末。

一九四三、十一。

經驗知識之基礎（書評）

謝幼偉

The Foundations of Empirical Knowledge, Alfred J. Ayer 著，一九四〇年英國麥美倫公司出版，共二七四頁。

維也納學派之邏輯實證論（Logical Positivism），本刊洪謙先生曾屢為文加以介紹。其思想之內容如何，讀者當已略有所知。此一學派在現代哲學上為異軍蒼頭特起，十餘年來，有風靡一時之勢。哲學之士，多喜言之。以其說較諸傳統哲學似稍新穎，括舊趨新，雖習哲學者，亦未能免。但其說亦確有可取處。自評者所見，此一學派之最大貢獻，在整理哲學語言，使成為確切清晰，而言之有物。故其說以分別命題之有意義與無意義為哲學之首要任務。謂命題或語句之有意義者，非其真偽性可由語句之邏輯形式加以判定，即其真偽性可在原則上由經驗加以徵實。若一語句之真偽，既不能由邏輯形式加以判定，復不能在原則上由經驗加以徵實，則此一語句即為無意義之語句。玄學語句多屬此類無意義之語句。因之此派之於玄學，頗加貶斥。視之為「概念的詩歌」。然評者終認為此一派之貢獻，究有限制。謂其說為治哲學者所當知，或為治哲學者有用之工具，此可為吾人所同意。但若謂其說足以盡哲學之一切，或哲學之所有事，莫能外是，則吾人固期期以為不可。本文之作，一方面在介紹此一派最近出版之一新著，一方面亦在表示評者對此一派所持之態度為如何。哲學惟真理之是求，門戶之見，實評者所欲極力避免者也。

愛耶爾氏者，（Alfred J. Ayer）英國哲學界後起之秀也。曾著有「言語真理邏輯」（Language, Truth and Logic）一書以問世。其說以維也納學派為依歸。然與該派中人所見亦有不同者。近著「經驗知識之基礎」一書，於卡納普氏（R. Carnap）之說，尤多所駁斥。足見此一派之說，發展以後，亦自行分化，與其他派別無殊。學派雖同，意見則岐。世無絕對意見相同之哲學，大同中必有小異。維也納學派，亦猶是焉。故吾人決不能以某一派中某一人之意見，不分皂白，而加諸於該一派中之另一人。設評者於愛耶爾氏之說有所批評，則評者所言，或亦僅適用於愛氏一人。此當先為讀者告，以免引起不必要之誤會。

愛耶爾氏「經驗知識之基礎」一書，為知識論上之專著，說明雖極清晰，一般讀者恐仍不易理解。故此書自非為一般讀者而作。全書共分五章。第一章論幻覺之論證（The Argument From Illusion），第二章論感覺與料之形容（The Characterization of Sense-Data），第三章論自我中心之困難（The Egocentric

Predicament），第四章論因果律與知覺（Causality and Perception）第十章論物質事物之組成（The Constitution of Material Things），內容雖僅五章，而所涉及之問題則甚廣。茲先述是書之要點而殿以評者之意見。

愛氏全書有一中心思想爲其骨幹。此中心思想在謂一切哲學語句或命題，其眞僞如在邏輯上無可非議時，則須視其能否在實際上或原則上爲官覺經驗所徵實以爲衡。若兩種相反之哲學語句，既不能由邏輯形式加以判定，復不能由官覺經驗加以肯定或否定，則此種哲學語句之爭論，即成爲語言問題之爭論而非事實問題之爭論。傳統哲學上之各種爭論，持此標準以判斷之，將見其多爲語言問題之爭論而已，事實上未必有所左右於其間也。如評者之理解無誤，此當爲愛氏全書之根本所在。吾人持此以讀愛氏書，當不難按圖索驥也。

愛氏書以「感覺與料」（Sense-data）之討論開始。彼謂持「感覺與料」之說者，認爲吾人直接所覺或直接在經驗中者，乃感覺與料，而非物質事物（Material Thing 以後簡稱質物）之本身。此質物之本身，不在感覺中，其性質不依乎感覺者之狀況而不同。其存在亦不依乎吾人之感覺與否。但感覺與料則不然。同一質物，每一人所得之感覺與料，可依一人自身之狀況及環境而異。例如同一冰也，有人覺熱，有人覺冷。同一桌也，近看則大，遠看則小。同一竹竿也，

其形本直，然在水中，視之則曲。又如人在鏡前，視鏡中人，則似在鏡後，凡此種種，以及其他幻覺之產生，足以證明吾人直接所見所覺，實非質[illegible]之本身，否則，此各種幻覺，將無法說明。蓋吾人在幻覺中亦非絕無所見。苟所見皆爲質物之本身，則何以同一質物，而有截然不同之形狀？故必視吾人直接所見爲感覺與料而非質物之本身，然後幻覺有說明之可能。此爲持感覺與料說者之幻覺論證。是書第一章即以批評此一論證爲中心。據愛氏意，此一論證所引起之問題，即關於吾人直接所感爲何物之問題，如認爲乃事實問題，則此一論證即非極成。換言之，如持幻覺論證之說者，必謂吾人直接所見，決非質物，若謂直接所見爲質物，即事實上爲錯誤，則其言實非此一論證所能證明。蓋見竹竿在水中爲曲者，可謂其直接所見即爲竹竿之本身，或即爲質物之本身。其謂不能者，實謂此言可發生矛盾而已。所謂矛盾者，即謂竹竿不能爲直，亦爲曲。視同一竹竿爲直亦爲曲，即爲矛盾。但此種矛盾之發生，不在知覺之本身，僅自知覺之本身言，則見竹竿爲直與見竹竿爲曲，可同爲無誤之知覺。此在邏輯上非不可能。「其所以成爲不可能者，惟在吾人對視覺與觸覺之相關曾加以適當之假定而已。」（原書一五頁）吾人先假定此一竹竿之視覺所得與觸覺所得當一致，或此竹竿之本身當始終不變，然後爲直爲曲之知覺，始不能同眞，或始有矛盾可言。設無此假定，則謂前所覺之曲爲視覺所得，後所覺之直爲觸覺所得，兩者皆眞，實無不可。即謂前所見之竹竿，其

形本曲，後所見之竹竿，其形本直，前後所見均無誤，以竹竿本身，非常守一形故。此亦無不可。不可云者，在吾人承認前述之假定為確耳。若有人不承認上述之假定，而思以其他之假定代替之。若有人認為一物不常守一形，一物之形，變幻無常，忽此忽彼，故前所見之竹竿為曲者，其形本曲也，後所見之竹竿為直者，此竹竿於一剎那間變為直也。果有人堅持若是之假定，則吾人將何以駁斥之歟？愛氏認為「若吾人堅持此事為事實問題，則吾人無駁斥其言之可能。所以然者，因自事實論，彼與吾人之間，實無真正之爭論存在也。」（原書十七，十八頁）事實上吾人無法否定其言。吾人與彼，如有不同，則所不同者，為語言而非事實。彼以一種語言形容其所見，吾人以另一種語言形容吾人之所見。彼謂直接所見者為一質物，吾人則謂直接所見者為感覺與料。是哲學家之持感覺與料之說者，其與常人意見之爭，乃語言問題之爭。哲學家謂所見為感覺與料，而多數人謂所見為一質物時，哲學家所言與一般人之意見間，在任何事實問題上，並不衝突。哲學家並非提出一新假設，而可在經驗上為之徵實或否定。哲學家之所為，僅在介紹一新語言慣例而已」（原書二五頁）因此，愛氏主張「感覺與料」一辭之運用，但為語言上之便利有用而已，非事實上有運用此一辭之必要也。

「感覺與料」一辭之運用，既為語言上之便利，一般哲人不明此義者，對此一辭常作各種不同之差別想。有謂感覺與料，內存於心，離心即不存者。有謂感覺與料，外屬於物，可離心而獨立者。愛耶爾氏認為此兩種相異之見解，均屬錯誤。其書第二章論感覺與料之形容即以討論此一問題為主。據愛氏意，所謂感覺與料者，其正常之界說，應視之為實際被感覺者。換言之，感覺與料之存在，常以其事實上曾被感覺為其必要而充足之條件。謂有可能的感覺與料或不被感覺之感覺與料者，實足以造成語言上之混淆。蓋如感覺與料可不被感覺而存在，則謂「此感覺與料為黃色」與謂「此桌為黃色」，其言將無別，以兩者均可不被感覺故。但此兩言若無別，則感覺與料一辭之運用為多事。（原書七十頁）故謂感覺與料，繫屬外界，可離心獨立，不被感覺者，其言為無當。惟若因此即謂感覺與料存於內心，則其言亦為無當。誠以感覺與料，如何含藏於內心，乃吾人所不能了解者。豈此色聲等可感性質真能以內心為其儲藏之空間耶？愛氏因曰：「凡追問感覺與料究繫屬於物質世界，抑繫屬於內心者，均完全誤解感覺與料之特性。如吾人同意謂直接所覺之對象當為感覺與料，則吾人實決意視感覺與料為單位，而非視心或物質事物為單位，以形容吾人之知覺經驗。以故，吾人所必詢問之問題，並非感覺與料如何結合於心或物之範疇中之問題，亦非感覺與料當安置於物理空間中何一方所之問題，而是吾人所有「心」「物質事物」及「物理空間」等概念，如何由感覺與料一辭而加以分析之問題。因此，如吾人之結論謂感覺與料非心之狀態時，吾人必不可在他處，如腦或「心

瞬混合」中，尋覓含藏感覺與料之方所。因假定感覺與料可爲任何本質的形態，或假定感覺與料可在物理空間之任何處，即已成爲一種錯誤故（原書七八頁。）

是書第二章尙有一點可述，即愛氏對於形式主義之批評。此爲愛氏主張與維也納學派中之卡納普氏意見不同處。根據卡納普氏之說，一命題或語句之眞僞，純依乎此一語句能否與其他語句相諧合以爲衡，亦即依乎此一語句能否加入於某一特定系統以爲衡。一語句或命題之表現，不涉及經驗事實，亦不能涉及經驗事實。所需要以區別語言者，非經驗事實而爲構成（Formation）與變換（Transformation）兩規則而已。「構成規則所以決定何種標識之結合可以組成語言中之適當語句；而變換規則所以規定語句彼此間可以互相推得之正當方式。」（原書八五——六頁）此兩種規則，皆純粹爲形式的，與符號之意義等事無關。所謂先驗（a priori）命題與經驗命題之區別，實際僅爲所含符號形式之不同，或僅爲語句與其他語句間形式關係上性質之不同。此以語句在形式系統內之一致性而決定語句眞僞之形式主義，頗爲愛氏所反對。愛氏認爲卡納普氏之主張乃完全無法維持之主張。一則吾人之理解一語句，不能僅由理解此構成規則與變換規則而理解之。此兩規則雖足以形容抽象之邏輯或數學系統，然實不足以表達有關事實之命題。由變換規則吾人可知在任何情境上能運用某一語句者，吾人亦能運用其他之語句。此爲變換規則所能語吾人者。然吾人若欲知某一單獨之語句究能運用於何種情境時，則變換規則與構成規則，均不能爲力。此語句運用之確定情境，不能規定，則所謂語言者，實不成其爲語言。以此種語言，絕未傳達何事故。欲語言成爲語言，則至低限度語言之表達中，當有含藏某一意義者。但欲語言之含藏意義，則語言之表達，又必須與實際所見者發生關係，亦即必須與經驗事實發生關係。（原書八七——八頁）絕不與經驗事實發生關係，則所謂語言者，僅爲空洞無義之聲音符號，既不知用於何種情境，亦不知其能傳達何事。此豈吾人通常所謂語言耶？是謂語句不涉及經驗事實者，其說必僞。次則謂語句之眞僞可僅由此語句所加入之系統一致與否爲衡，其言亦有困難。蓋由系統之一致而判定語句之眞僞，則吾人實可自由製造任何自身一致之命題系統，而謂之爲眞。設有彼此互相排斥之兩組命題，其本身各無矛盾而一致，吾人將謂此兩組命題皆同眞歟？謂之同眞，則其所謂眞，必非吾人之所謂眞。吾人嘗不以矛盾者爲同眞故。不謂之同眞，則由何方法以決定其非同眞？「欲決定此兩不相容系統間之眞僞，吾人必須另覓方法。惟若謂眞理之唯一標準，僅爲任何系統自身之內在一致性，則又有何方法可得歟？」（原書九一頁）愛氏認爲此一批評，乃形式派所無法回答者。故愛氏主張經驗命題之眞僞，不能僅由形式或慣例而加以決定，最後歸宿，必訴諸於實際觀察或經驗事實而後可。此爲嚴格之經驗論，而卡納普氏之經驗論，則空有其名而已。

第三章論自我中心之困難。所謂自我中心之困難者，僅能以一己之經驗爲經驗，其所見所聞所思所想，無一不經乎自身之意識，而成爲自身之經驗。一人之所知，不越乎一人之經驗。吾人不能親緣他人之經驗。他人之經驗必成爲我之經驗，然後能爲我所知。故一切知識必始於一人自身之經驗，無離開自身經驗之知識。此種論證美國新唯實論者培黎氏（R. B. Perry）名爲自我中心之困難，曾加駁斥，謂爲錯誤。但愛耶爾氏認爲此一論證，不能謂爲錯誤，亦不能謂爲可疑，但當謂爲無聊或不足輕重而已。蓋吾人何以不能親緣他人之經驗耶？何以不能感覺他人之苦樂耶？此非物理上有不可能，如吾人不能見壁後物，或不能記憶兒時之一切然。「使吾人不能互享彼此之經驗者，其障礙非自然的，而爲邏輯的。」（原書一三八頁）吾人可以想像一人能見壁後物，亦能想像一人能記憶兒時之一切，然吾人不能想像一人能親感他人之苦樂，所以不能者，其理由僅因吾人對「我親感你之痛苦」，或「她親感他人之快樂」等語句，絕不以意義加之而已。吾人視上述語句爲無意義，因而謂親感他人之苦樂爲不可想像。此爲吾人之語言慣例，非事實上有何障礙也。惟一切語言慣例，均爲隨意的或武斷的。故謂不能親緣他人之經驗者，亦爲隨意的或武斷的。自經驗之本身言，除其偶爲某一人之所有外，無不能使其不爲另一人經驗之點在。某一經驗，如痛苦，其與某一人發生之關係，實爲偶然的，而非必然的。我雖不能直接經驗他人之痛苦，然不能謂他人之痛苦，卽絕不能成爲我之經驗，或他人痛苦之存在，卽不能爲我之理解所接近。（原書一三八——九頁）是自我中心之困難，不足以阻礙公共世界之建立，亦不足以阻礙吾人對於他人經驗存在之信仰也。

第四章論因果律與知覺。大意在批評所謂知覺有因說。持此說者，謂吾人之知覺必有一促起之原因，而此原因且爲不被感覺者。愛耶爾氏認爲感覺與料不必有所謂原因，卽有所謂原因，而此原因可爲其他感覺與料，不能卽謂有不被感覺之某物爲其原因。「何爲一般感覺與料原因之問題，乃不能獲得有意義的回答之問題。因對現象之全體而假定一原因，乃事之無意義者。」（原書二二四頁）第五章論物質事物之組成。愛氏主張物質事物可由感覺與料構造而成。但此所謂構造，非事實上之構造，而爲語言上之構造。（原書二三二頁）語言上，一物質事物乃依感覺與料之結合而認定之。惟感覺與料須依乎四種主要條件方能被認爲一物質事物。第一種條件爲個別的感覺與料間相似之關係。例如，當前之一桌，吾人所得之感覺與料，雖不必皆直接相依，然可有間接相似處。第二種條件爲此相似之感覺與料須發生於此較固定之結構中或環境中。蓋一物雖有移動之可能，然其所佔據之環境，必多少有不變處。如熱地不能見雪是。第三種條件爲，如是之感覺與料必依一定方式而有系統的重現之可能。如我出房外，此桌不見，入此房時，此桌仍見是。第四種條件爲，此種重現，除依乎其他常在之條件外，仍須依乎觀察者之行動。如我若不入房，此桌不見，我若入房，而站於適當之地位時，則此桌可見是。此

其所言，有不甚可理解處，然其大意固如是也。

是書內容略如上述，依評者所見，是書之最大貢獻，在分析精細。此爲維也納學派一般之特點，然其貢獻即此而在。故是書對異說之批評，極有見地，如批評由持感覺與料說而提出之幻覺論證，其批評之點，似無可疑。然在積極方面，愛氏之於幻覺，則似無滿意之解釋。蓋幻覺之存在，不可否認。謂有幻覺，決非僅語言上之問題。如誤繩爲蛇者，豈能謂繩於一剎那間變爲蛇耶？繩變爲蛇，乃物理上之不可能。繩雖不常守一形，然繩決不能變爲蛇。故對於此種幻覺，雖無一物常守一形之假定，仍不能謂非錯誤之知覺。此其一。次則，愛氏謂感覺與料之存在不繫屬於心，亦不繫屬於物，所言與現代哲人如懷黑德，杜威，羅素等之持「事素」（events）說者，初無異致。惟愛氏又謂感覺與料之存在，當以其實際被感爲必要而充足之條件，則其所言，評者認爲實與巴克萊氏（Berkeley）「存在即被知」之言無極大之區別。愛氏雖反對巴氏所言，謂物質事物之存在，不必被知（原書六六——七頁），然愛氏所謂物質事物者，仍不離乎吾人之感覺與料，仍由感覺與料之組織而成。離感覺與料，即不能斷定有所謂物質事物。是愛氏仍主張物質事物之存在，須以被知爲條件，以感覺與料之存在，被即認爲須以被知或被感爲條件故。可見愛氏之批評巴氏，不免有自語相違過也。此其二。又次則愛氏批評自我中心之困難，謂此種困難爲邏輯的而非自然的。此言評者亦認爲不可理解。蓋謂一人不能親感另一人之苦樂，此決非語言問題。若此可謂爲語言問題，則一切經驗事實，將無一而非語言問題，以一切經驗事實均須以語言表達故。但以語言表達者，不必即爲語言問題。此固愛氏所承認者。今謂一人不能親感另一人之苦樂，有言此者，其言爲無義。此所謂無義者，謂其言不合事實，而非僅語言上爲無意義也。試問世間有能親感他人之苦樂者乎？此一事實，可加否認，有何事實，不可否認？故自我中心之困難，決不能僅以「語言慣例」一語而加以解決。此其三。末則，愛氏批評卡納普氏之形式主義，謂經驗命題之眞僞，不能僅以系統之一致性而加以判定。此其所謂系統，乃指個別獨立，而非廣包一切之系統而言。自此種狹小系統論，愛氏批評，固無可駁斥。蓋若不假定有較廣之系統，或廣包一切之系統，則當兩種系統互相排斥時，自無法判定其眞僞。但若如柏烈得萊氏（F. H. Bradley）假定有較廣之系統及廣包一切之系統，更假定系統之一致性有大小之不同，因而眞理亦有程度之差者，則當兩種系統互相排斥時，自非無解決之法。蓋根據柏氏意，此可由較廣之系統或絕對系統而判定。此互相排斥之兩系統，其一致性，孰大孰小，隨之而判定其眞理之差度。且在較廣系統內，此互相排斥之兩系統，亦不必即爲矛盾，而可共存於其中。是愛氏關於形式主義之批評，謂能否定卡納普氏之說則可，謂能否定客觀唯心派如柏烈得萊氏之說，則不可也。此其四。

總之，愛氏書消極方面之貢獻，多於其積極方面之貢獻。所言亦有可議處。然思想清晰，持論謹嚴，多有足啓發吾人者。至其一種分析徹底之精神，則尤治哲學之士所當效法者也。